

ندوة المصنفین دہلی کا علمی و دینی ماہنامہ

برہان

مرتبہ
سعید احمد کسرا آبادی
ایم۔ اے۔ فارمیل دیوبند

مطبوعات ندوۃ المصنفین دہلی

۸۵۱۶

۱۹۳۹ء

اسلام میں غلامی کی حقیقت

اسلام غلامی پر پہلی معقنہ کتاب جس میں غلامی کے ہر پہلو پر بحث کی گئی ہے اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت بڑی خوش اسلوبی اور کوشش سے کی گئی ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

تعلیمات اسلام اور مسیحی اقوام

اس کتاب میں مغربی تہذیب و تمدن کی ظاہر آماجیوں اور ہنگامہ خیزیوں کے مقابلہ میں اسلام کے اخلاقی اور روحانی نظام کو ایک خاص متصفو فائدہ انداز میں پیش کیا گیا ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن ریفریجرل ڈیل کی آٹھ تقریریں جنہیں پہلی مرتبہ اردو میں شائع کیا گیا ہے منع منوط مقدمہ از مشرق قیمت پچھڑے مجلد سے

اسلام کا اقتصادی نظام

ہماری زبان میں پہلی عظیم الشان کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں سکی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی نظاموں میں اسلام کا نظام اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کی راہ پر اُگے جسے قدیم پچھڑے مجلد سے

ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آج ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کی مکمل عملی تشکیل پہلا بصیرت افزا و فعال قیمت صرف ۴۰

۱۹۴۰ء

نبی عربی صلعم

تاریخ ملت کا اصول جس میں مسطورہ کی استعداد کے بچوں کیلئے سیرت و روکناات علم کے تمام اہم واقعات کو تحقیق، جامعیت اور انصاف کے ساتھ بیان کیا گیا ہے قیمت ۱۳ مجلد سے

فہم قرآن

قرآن مجید کے آسان ہونے کے کیا معنی ہیں اور قرآن پاک صحیح مشاطہ معلوم کرنے کیلئے شارع علیہ اسلام کے انواع افعال کا معلوم کرنا کیوں ضروری ہے؟ یہ کتاب خاص ہی موضوع پر لکھی گئی ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

غلامان اسلام

پچھڑے زیادہ ان صحابہ تابعین تبع البعین فقہاء و محدثین اور بابائے کثف و کلمات کے سوانح حیات اور کمالات و فضائل کے بیان پر پہلی عظیم الشان کتاب جسے پیٹنے سے غلامان اسلام کے حیرت انگیز شائزہ کارناموں کا نقشہ آنکھوں میں سما جاتا ہے قیمت پچھڑے مجلد سے

اخلاق و فلسفہ اخلاق

علم الاخلاق پر ایک مبسوط اور معقنہ کتاب جس میں تمام قدیم و جدید نظریوں کی روشنی میں اصول اخلاق، فلسفہ اخلاق اور انواع اخلاق پر تفصیلی بحث کی گئی ہے اس کے ساتھ ساتھ اسلام کے مجموعہ اخلاق کی تفصیلات تمام طبقات کے علماء و اہل علم کے مقابلہ میں وضع کی گئی ہے پچھڑے مجلد سے

صراط مستقیم (انگریزی)

انگریزی زبان میں اسلام و عیسائیت کے مقابلہ پر ایک مختصر و مفید نو سلسلہ قانون کی مختصر اور بہت اچھی کتاب قیمت ۱۰

منہج ندوۃ المصنفین قرو باغ دہلی

بُرْهَان

شماره (۱)

جلد دوم

ذی الحجہ ۱۳۶۱ھ مطابق جنوری ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

۲	۱۔ نظرات
۵	مولانا محمد بدیع عالم صاحب میرٹھی	۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت
۲۱	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام غلامیؒ
۳۸	مولانا محمد طیب صاحب قہتم دار العلوم دیوبند	۴۔ اصول دعوت اسلام
۵۳	مولانا حکیم ابوالبرکات عبدالرؤف صاحب دانا پوری	۵۔ علم حقائق
۶۳	مولانا محمد حسن صاحب بدر سنہی فاضل	۶۔ مادائے تاریخ مذہبہ المصنفین
۶۶	ع - ص	۷۔ تلخیص ترجمہ: ہندوستان کا زراعتی ارتقا
۷۳	جناب صبا صاحب - جناب الم صاحب	۸۔ ادبیات ۱: صبح کر بلا - قند پاری
۷۶	جناب تورشید الاسلام صاحب	نزل
۷۷	م - ح	۹۔ تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَظَرَات

یوں تو جنگ کے ہولناک اور تباہ کن اثرات سے زندگی کا کوئی شعبہ بھی محفوظ نہیں ہے۔ لیکن سب سے زیادہ قابلِ رحم حالت ان تصنیفی اور تالیفی اداروں کی ہے جو اپنا ایک مخصوص معیار رکھتے ہیں اور جن کے کام کا مقصد کوئی تجارتی کاروبار نہیں بلکہ ان کے چند اجتماعی مقاصد ہیں جن کی تکمیل کے لئے انھوں نے کمر ہمت چست کر لی ہے اور ان کو اپنا معیار اتنا عزیز ہے کہ اسے نبھانے کے لئے بڑی سے بڑی شکل کو بھی انگیز کر سکتے ہیں۔

دسمبر ۱۹۳۲ء کے ختم پرخدا کا شکر ہے ندوۃ المصنفین کی عمر کے پانچ سال ختم ہو گئے، اگرچہ کاغذ کی گرانی اب ہوش ربا حد تک پہنچ گئی ہے اور اس میں ذرا مبالغہ نہیں کہ اب بجائے ایک روپیہ کے بارہ روپیہ خرچ ہو رہے ہیں لیکن سنین ماضیہ کی طرح اسال بھی ادارہ کی طرف سے چار کتابیں شائع ہو چکی ہیں جن کے نام یہ ہیں۔

(۱) قصص القرآن جلد ۲ صفحات ۴۰۸ قیمت للٹہ

(۲) مسلمانوں کا عروج و زوال صفحات ۱۶۸ قیمت ۱۶۸

(۳) تاریخ ملت کا دوسرا حصہ یعنی خلافت راشدہ صفحات ۴۳۲ قیمت ۴۳۲

(۴) اسلام کا اقتصادی نظام دوسرا ایڈیشن صفحات ۳۶۰ قیمت ۳۶۰

ان کتابوں کو دیکھ کر آپ خود حلوٰں کر سکتے ہیں کہ ان کی طباعت و کتابت اور کاغذ کا معیار بالکل وہی ہے جو

گذشتہ سالوں کی کتابوں کا تھا۔ اور اس کے باوجود ان کتابوں کی قیمتیں جو کچھ گئیں ہیں وہ بھی نہایت مناسب و موزوں ہیں۔

ندوۃ المصنفین کے معاونین و محبین کو ہر سال ادارہ کی طرف سے چار کتابیں پیش کی جاتی ہیں اسال بھی ہم ان کو چار کتابیں ہی دیں گے۔ لیکن ان حضرات کو یہ واضح رہنا چاہئے کہ اسال کی چوتھی کتاب اسلام کا اقتصادی نظام ہے

یہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن ہے جو متعدد اضافوں اور جدید ترتیب کے اعتبار سے پہلے ایڈیشن سے کہیں زیادہ ضخیم اور بہتر ہے اس لئے جو قدیم معاونین و محسنین اس کتاب کو لینا چاہیں وہ ایک کارڈ کے ذریعہ دفتر کو مطلع کر دیں ان کی خدمت میں مذکورہ بالا چاروں کتابیں ارسال کر دی جائیں گی، لیکن جو حضرات اب اس جدید ایڈیشن کو لینا پسند نہیں کرتے ان کو ادارہ کی طرف سے کوئی اور کتاب جو اس معیار کی ہوگی اور جسے وہ لینا پسند کریں گے پیش کر دیا جائیگا امید ہے کہ ہمارے کرم فرما محاذین و محسنین ہم کو یہ اطلاع کرنے کی زحمت گوارا فرمائیں گے کہ وہ اسلام کا اقتصادی نظام جدید ایڈیشن چاہتے ہیں یا کوئی اور کتاب۔

اس سلسلہ میں افسوس کے ساتھ ہمیں یہ اطلاع بھی دینی ہے کہ ہم نے سال کے شروع میں معاونین و محسنین کو توقع دلائی تھی کہ اسلام کا نظام سلطنت نامی کتاب زیر تالیف و ترتیب ہے اور ہم اسے سلسلہ کی کتابوں کے ساتھ شائع کر سکیں گے، لیکن ہوا یہ کہ توقع کے بالکل خلاف اس کتاب کی تالیف و ترتیب میں غیر معمولی تاخیر ہو گئی اور اس کا حجم بھی توقع سے کہیں زیادہ ہو گیا۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کتاب کے اکثر اجزاء کی کتابت ہو چکی ہے، لیکن اول تو ابھی تالیف کے اختتام میں ہی کچھ اور دن صرف ہوں گے، پھر اس کے بعد مرحلہ کاغذ کی فراہمی کا ہے۔ اب نوبت گرانی سے گذر کر کاغذ کی نایابی تک پہنچ چکی ہے۔ اس لئے بظاہر مستقبل قریب میں اس کتاب کے شائع ہونے کی امید نہیں ہے۔ خدا نے چاہا تو سلسلہ کی کتابوں کے ساتھ یہ شائع ہوگی۔

کاغذ کی سخت پریشان کن گرانی کو دیکھ کر بعض خلص دوستوں کا اصرار تھا کہ برہان کا سالانہ چندہ اور معاونین و محسنین کی شرح فیس بڑھادی جائے تاکہ ادارہ زیادہ زیر بار نہ ہو۔ ہم نے کئی دن تک اس مشورہ پر غور کیا اور آخر کا فیصلہ یہ ہوا کہ ابھی ہندوستان میں خالص علی اور سنجیدہ کاموں کی خاطر خواہ قدر نہیں ہے، اگر ہم اپنے اخراجات کے مطابق چندہ میں اور فیسوں میں اضافہ کریں تو برہان کا سالانہ چندہ بجائے پانچ روپے کے پندرہ روپے

اور معاونین و محبین کی فیس بارہ اور پچیس کے بجائے چھتیس اور پچتر روپے ہونی چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ لوگ امن کے زمانہ میں بھی اتنی رقم سالانہ ادا نہیں کر سکتے۔ موجودہ دور جنگ میں جبکہ ضرورت کی تمام چیزیں بیدگراں ہو رہی ہیں یہ رقم کس طرح ادا کر سکیں گے۔ اس بنا پر ہم سب کی رائے یہ ہی ہوئی کہ برہان کا سالانہ چندہ اور معاونین و محبین کی فیس حسب سابق ہی رکھی جائیں اور برہان کی ضخامت کو بھی بدستور ہی رہنے دیا جائے۔ لوگ اگر ایثار اور قربانی نہیں کر سکتے تو نذرۃ المصنفین کو اپنی بباط کے مطابق ان مقاصد کی خاطر جن کے لئے وہ قائم ہوا ہے، ایثار و فداکاری سے کام لینا چاہئے۔ و علی اسہ التکلان و بیدالتوفیق۔

۱۹۵۲ء کے لئے جو کتابیں تیار ہو رہی ہیں وہ لغت، تاریخ اور تفسیر سے متعلق ہیں، ہمارا اس سال بھی عزم یہی ہے کہ ہر طرح کی مشکلات کے باوجود ادارہ کی طرف سے اپنے معاونین و محبین کی خدمت میں چار کتابیں پیش کریں لیکن ہمارے دوستوں کو یہ حقیقت نظر انداز نہیں کرنی چاہئے کہ کاغذ جس رفتار سے کیا ب ہوتا جا رہا ہے اگر رفتار یہی رہی تو عجب نہیں کہ ہم اس ارادہ میں کامیاب نہ ہو سکیں، ہمارے پاس کاغذ کا اشاک نہیں ہے پھر بڑی مشکلوں سے جو کاغذ دست یاب ہوتا ہے وہ برہان کی نذر ہو جاتا ہے۔ ہم چاہتے ہیں کہ جس طرح بھی ہر سالہ تو مقررہ وقت پر شائع ہوتا ہی رہے ہم شروع سال میں ہی لکھدینا اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ اگر کوشش کے باوجود ہم ۱۹۵۲ء میں چار کتابیں نہیں بلکہ اس کم کتابیں شائع کر کے تو امید ہے ہمارے دوستوں کو شکایت نہ ہوگی اور وہ اس کو ہماری مجبوری پر محمول فرمائیں گے۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۷)

انجناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ اہل

میں کہتا ہوں کہ سید اکوسی نے یہ تقریر ترتیب توقیفی کی جوابدہی میں فرمائی ہے مگر احقر نے جو نشان نزاع مقرر کیا ہے اس کے بعد یہ تقریر ترتیب اجتہادی مانکر بھی ہو سکتی ہے۔ میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ سور میں ترتیب محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے مستفاد تھی اور غالباً حضرت عثمانؓ ان دو سورتوں میں ایک گونہ الجھاؤ کی وجہ سے زبانی استفسار کے طالب تھے، سچ تو یہ ہے کہ ترتیب قرآنی کا جو بار حضرت عثمانؓ کے سر پر تھا، اگر یہ نہ ہوتا تو شاید حضرت عثمانؓ کو اس طرف توجہ بھی نہ ہوتی اور جس طرح قرآن اس عہد تک دن رات مسجدوں اور محفلوں میں پڑھا جاتا تھا اس وقت بھی پڑھا جاتا مگر تالیف کی ذمہ داری نے مجبور کر دیا تھا، کہ ایک ایک قدم پھونک پھونک کر اٹھا جائے۔ اگر حقیقت حضرت عثمانؓ کا یہ اپنا فعل معروف ترتیب کے خلاف ہوتا تو کم از کم وہ جماعت جو شہادت کے لئے آچڑھی تھی اپنے اعتراضات کی فہرست میں سب سے پہلے اس کا ذکر کرتی، ہاں اختلافِ احرف کا البتہ ذکر آیا ہے جس کی داستان آئندہ سنئے گا۔

بہر حال ہمارے نزدیک یہاں بھی یہ ساری بحث اسی نقطہ پر دائر ہے، کہ جو ترتیب معروف تھی محض عمل سے مستفاد تھی اور ان سورتوں میں کچھ امور ایسے درپیش آ گئے تھے جن کے متعلق حضرت عثمانؓ کی تمنا یہ تھی کہ کاش اس کو زبانی طے کر لیا جاتا اسی لئے حسرت کے لہجہ میں فرماتے ہیں کہ فقبض النبی صلی اللہ علیہ وسلم

ولم یبتین لاناھما منھا۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اس مجلس اسی بیان اور قول ہی کی تمنا تو ہے اب جس نے فعلی ترتیب کو کافی سمجھا اس نے اسی ترتیب کو قائم رکھا۔ اور جس کے کان دھوں پرتالیف کا بوجھ تھا اسے بہت سے شکوک نے آگھیرا مگر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اب سوائے تمناؤں کے اور کیا رہ گیا تھا۔ ص و کم حصر اب فی بطون المقابر۔

الحاصل یہ سمجھنا کہ فعلی ترتیب اجتہاد کا دروازہ بند کرتی ہے صحیح ہیں ہے یہی وجہ ہے کہ حسب بیان قرطبی امام مالکؒ فرماتے ہیں انما ألف القرآن علی ما کانوا یسمعونہ۔ مگر بایں ہمہ پھر شیخ جلال الدین السیوطی نے ان کا مذہب یہ نقل فرمایا کہ ترتیب سوران کے نزدیک اجتہادی تھی لہذا صاحب الروح کی ساری تقریر ہمارے مختار پر بھی کی جاسکتی ہے بلکہ اس صورت میں اور زیادہ دلچسپ ہو جاتی ہے

اختلاف احرف | مضمون کا تسلسل اس کا مقتضی تھا کہ اب میں آپ کے سامنے دورِ رصدیقی اور اس کے بعد کے ادوار میں قرآن کریم کی حفاظت کا کچھ حال لکھتا مگر مصلح کی بنا پر اس سے پہلے ایک اور اہم بحث شروع کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ عہدِ نبوۃ کے قرآن کریم میں احرف کا جو اختلاف منقول ہے اس کی بھی تشریح کردی جائے چونکہ اس سے قبل میں اختلاف ترتیب آیات و سور کی بحث شروع کر چکا ہوں اس لئے اگر اسی ضمن میں اختلاف احرف کی بحث کا فیصلہ بھی کر دیا جائے تو زیادہ بے محل نہیں ہے، علاوہ ازیں عہدِ خلفاء میں قرآن کریم کی نوعیت پر آج سے پہلے بھی بہت سے قلم اٹھ چکے ہیں اور غالباً اس موضوع پر سیر حاصل بحثیں کی جا چکی ہیں مگر میرا جہاں تک علم ناقص ہے اختلاف احرف کے عنوان پر ابھی تک اردو میں تو کیا عربی میں بھی کوئی تشفی بخش بحث دیکھنے میں نہیں آئی، شارحین حدیث کے علاوہ ابن جریر طبری، امام قرطبی، امام طحاوی اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ اور ان کے دیگر اقران و امثال نے اس پر مستقل مستقل مقالات سپرد قلم کئے ہیں۔ کتاب الابریز میں بھی اسی مضمون پر ایک بیض مقالہ نظر سے گذرا مگر وہ ہماری فہم سے بالاتر تھا اور اس کا جو حصہ قابل فہم بھی تھا وہ اردو ماہنامہ کے مطالعہ کرنے والے اصحاب کے تحمل سے بالاتر تھا، اس لئے ہم اس کا کوئی اقتباس اس جگہ

درج کرنے سے معذور ہیں، ہم سے جہانتک ہو سکا اس سلسلہ میں بقدر ہمت و فرصت جدوجہد کی شاید کہ شاید مقصود نظر آجائے مگر جس قدر غور و خوض کیا گیا اسی قدر جہل کا عالم اور وسیع ہونا لگا۔ اسی محرومی و تحیر میں ایک تنہا میں ہی مبتلا نہیں ہوں بلکہ مجھ سے قبل بعض کبار علماء بھی میرے ہمنوا نظر آتے ہیں حتیٰ کہ ابو جعفر محمد بن سعدؒ نحوی تو یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ حدیث ان مشکلات میں سے ہے جس کے حل کی اب امید بھی نہیں۔ امام قرطبیؒ مقدمہ تفسیر پر پتھر پھیرتے ہیں کہ ابنِ جان نے اس کی شرح میں ۳۵ اقوال نقل فرمائے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقوال صحیح ابنِ جان کے تتبع کے باوجود میری نظر کہیں نہیں گزرے مگر شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے ان اقوال کو بالتفصیل ذکر فرمایا ہے اس لئے حسبِ بیانِ امام قرطبیؒ اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ یہ ماننا پڑتا ہے کہ یہ شرح ابنِ جان کے کلام میں ضرور موجود ہیں۔ ایک طرف ابو جعفر محمد بن سعدؒ نحوی کا مایوس کن بیان ہمارے سامنے ہے دوسری طرف ابنِ جان کی ۳۵ شروح کا ذخیرہ پیشِ نظر ہے بار بار ان پر غور کرتا ہوں اور آخر کار یہ کہہ کر اٹھ کھڑا ہوتا ہوں کہ سہ شہ پریشاں خواب من از کثرت تعبیر ہا

اس لئے ضروری اور بہت ضروری ہے کہ اس سلسلہ میں اولاً آٹھ کبار علماء کے جو حیدہ اقوال ہماری نظر سے گزرے ہیں ان کو ذکر کیا جائے پھر ان کی روشنی میں جہانتک ہماری عقلِ نارسا کی سیاقی ہو سکی اس کو بھی بہت ناظرین کر دیا جائے۔ یہ تو میں نہیں کہتا کہ ان اوراق میں اس بحث کیسے نے آخر تک پہنچا دیا ہے مگر بفضلہ تعالیٰ یہ بوثوق کہا جاسکتا ہے کہ اس بحث کے مطالعہ کے بعد جس قدر اقوال و شروح کا انتشار و فساد ختم ہو جاتا ہے، اور ایک فہمِ انسان کو موقعہ ہاتھ آسکتا ہے کہ وہ کم از کم اپنے اطمینانِ قلب کے لئے کوئی فیصلہ کر سکے، جہاں کبار علماء کا معرکہ ہو وہاں اپنے خیال کو فیصلہ کن کہنا ایک علمی جرأت ہے لیکن جہانتک اپنی سعی و فہم کا تعلق ہے اس کا نتیجہ آپ کے سامنے رکھ دینا علمی فرضِ منصبی ہے۔ اب فضلاء کو اختیار ہے کہ اسے رد و قبول کے بعد

وہ کوئی اور قدم آگے بڑھائیں اور امانت و دیانت کے ساتھ اس حدیث کی شرح ٹھکانے لگائیں۔ دُفوق کل ذی علم علیہ۔

انزل القرآن علی سبعة احراف | الفاظ مذکورہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہیں جن کو حسب بیان شیخ جلال الدین سیوطیؒ اکیس صحابہ نے روایت فرمایا ہے۔ سہ منہ ابویعلیٰ میں روایت ہے کہ ایک دن امیر المؤمنین عثمانؓ نے منبر پر اس حدیث کے متعلق حاضرین سے دریافت فرمایا تو سب نے اس کی صحت کا اقرار کیا اور آخر میں خود امیر المؤمنین نے بھی اس پر مزید تصدیق ثبت فرمائی۔ حتیٰ کہ امام ابو عبیدہؓ کا تو یہ خیال ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے سہ مگر افسوس ہے کہ جس قدر یہ حدیث ستر کے لحاظ سے قوی تھی اسی قدر کثرت شروح کے باعث مبہم ہو گئی ہے۔ سب سے پہلے یہ تنبیہ کرنا ضروری ہے کہ ابنِ جان کی ذکر کردہ سب شروح اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو موضوع بحث بنایا جائے بلکہ تھوڑے غور سے اس کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان میں سے بہت شروح صرف تعبیری اور اعتباری فروق کو مستقل حیثیت دیدینے سے پیدا ہو گئی ہیں جس سے سوائے ذہنی انتشار کے کوئی حاصل نہیں ہوتا اس لئے ایک مفکر دماغ کو چاہے کہ وہ ہر شرح کو ایک مستقل شرح سمجھنے کی کوشش نہ کرے بلکہ اصل مغز پر نظر رکھے۔

شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی ان شروح کے متعلق بعض علماء کے یہ کلمات نقل فرمائے ہیں۔
هذه الوجوه اکثرها متداخلة ولا أدری مستندھا۔ یعنی یہ کہ یہ اقوال اکثر ایک دوسرے میں درج ہیں اور ہمیں نہیں معلوم کہ ان کا متمسک کیا ہے۔

دوم یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اقوال کی یہ کثرت اختلافِ سلف کا ثمرہ نہیں بلکہ لفظی احتمالات

سہ ابی بن کعب۔ انس۔ خذیفہ۔ زید بن ارقم۔ سمروہ۔ سلمان بن صد۔ ابن عباس۔ ابن مسعود۔ عبدالرحمن بن عوف عثمان۔ عمر۔ عمرو بن ابی سلمہ۔ عذیق العاص۔ معاذ۔ ہشام بن حکیم۔ ابو بکرہ۔ ابو جہم۔ ابوسید خدری۔ ابوطالب۔

ابو ہریرہ۔ ابوالویث رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (آفاق ج ۱ ص ۴۶ ۴۷)

سہ وسہ آفاق ج ۱ ص ۴۷۔ سہ آفاق ج ۱ ص ۵۱۔

اور قوتِ فکر یہ کے نفاذ کا نتیجہ ہیں حتیٰ کہ ابنِ عربی فرماتے ہیں کہ اس بارہ میں نہ کوئی نص ہے اور نہ اثر۔

حافظ سنذری تحریر فرماتے ہیں کہ ان میں سے اکثر ناپسندیدہ ہیں لے

حافظ ابن حجر نے بھی ان اقوال کو مستقل حیثیت دینے سے ذرا پہلو ہٹی فرمائی ہے اور غالباً اسی لئے

یہ تحریر فرما گئے ہیں کہ یہ اقوال ہم کو صحیح ابنِ حبان میں نہیں ملے۔ بہر حال ان کے مطالعہ میں چونکہ یہ اقوال نہیں

آسکے خواہ اس کے اسباب کچھ بھی ہوں، اس لئے اس بارے میں یہ پتہ دینا بھی مفید تھا کہ یہ اقوال کثیرہ جس

کی طرف منسوب ہیں اس کی کتاب میں نہیں ہیں اس لئے ہم بھی ان ۳۵ اقوال کو نقل نہیں کریں گے بلکہ صرف

ان اقوال پر اکتفا کریں گے جن کو امام قرطبی نے اپنے مقدمہ تفسیر میں منتخب فرمایا ہے اور ان ہی پر ہمساری

بحث مقصور رہیگی۔ ہم کسی جرح و قدح سے قبل یہ ضروری سمجھتے ہیں کہ اس حدیث کے چند سیاق کتبِ معتبرہ

سے نقل کر کے آپ کے سامنے رکھ دیں تاکہ آپ اُن پر غور کرنے کے بعد ان شروح کے خطا و صواب کا جلد تر

فیصلہ کر سکیں۔

عن ابی بن کعب ان جبرئیل لقی ابی بن کعب سے روایت ہو کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام

النبی صلی اللہ علیہ وسلم وهو عند نے اُضَاة بنی غفار کے پاس نبی کریم سے ملاقات کی

بنی اُضَاة بنی غفار فقال ان اللہ اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو امر فرماتا ہے کہ اپنی امت

یا مراء ان تقرأ امتک القرآن کو قرآن کریم ایک حرف پر پڑھائیے آپ نے فرمایا

علی حرف فقال أسأل اللہ کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس کی مغفرت اور عافیت چاہتا

معافتمو مغفرتہ فان امتی ہوں کیونکہ میری امت صرف ایک حرف پر پڑھنے

لا تطیق ذلك الخ کی طاقت نہیں رکھتی۔

لے قسطلانی ج ۲ ص ۲۵۲۔۔۔ ۳۵۴ فہ الباری ج ۱ ص ۲۱۔ ۳۵۴ اُضَاة بنی غفار مدینہ طیبہ میں ایک پانی کا نام تھا جو مکہ بنی غفار

قبیلہ اس پانی پر ہزار ہا تھابند اس کو اُضَاة بنی غفار کہا جانے لگا۔ محشی قرطبی نے غالباً یہاں موشع بلکہ لکھا ہے۔

(۲) عن ابی بن کعب قال لقی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جبڑیل فقال یا جبڑیل انی بعثت الی مة امیین منھم العجوز والشیخ الکبیر والغلام والمجاریة والرجل الذی لم یقر کتاً باقط۔ قال یا محمد ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔

ابی بن کعب سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جبڑیل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ اے جبڑیل میں یکساں ہی امت کی طرف مبعوث ہوا ہوں جو امتی ہر جن میں بڑھی عورتیں اور بڑے مرد بھی ہیں بچے اور لڑکیاں اور ایسے اشخاص بھی ہیں جنہوں نے بالغی اور بچہ پن کے درمیان میں رہ کر ایک طور پر ہی یقر کتاً باقط۔ قال یا محمد ان القرآن انزل علی سبعة احرف۔

(۳) قال ابن شھاب بلغنی ان تلك السبعة الاحرف انما هی فی الامر الذی یکون واحداً لا یختلف فی حلال ولا حرام۔

ابن شہاب تابعی فرماتے ہیں کہ مجھ کو یہ بات پہنچی ہے کہ یہ سب احرف حکم میں سب برابر ہیں، ان میں حلت و حرمت کا کوئی اختلاف نہیں۔ یعنی ان سب احرف میں مسئلہ کی کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

(۴) عن عمر بن دینار قال قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم نزل القرآن علی سبعة احرف کھا شاف کاف۔

عمر بن دینار فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرآن سات احرف پر نازل ہوا ہے جس میں سے ہر حرف کافی دشانی ہے۔

(۵) ان المسورین من حمزة وعبد الرحمن بن عبد القاری حدثنا انھما سمعا عمر بن الخطاب یقول سمعت ہشام بن حکیم یقرأ سورة الفرقان فی حیوة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حضرت عمر فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ ہشام بن حکیم کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیوة میں سورۃ الفرقان پڑھتے ہوئے سنا، میں نے جو کان لگایا تو دیکھا کہ وہ کئی طرح سے پڑھتے ہیں جن کو میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا تھا۔ صحابہ سے صبر نہ ہو سکا، میں نے نماز ختم کرنے کی ان کو

فاستمعت لقرآنہ فاذا هو یقر علی حرفو ان کو ہمت دی بعد میں اس زمانہ کے دستور کے مطابق
کثیرۃ لم یقرئہا رسول اللہ صلی اللہ مجرم کی طرح اپنی چادر ان کے گلے میں ڈالی اور کہا کہ جترار
علیہ وسلم فکلت اُسا وری فی الصلوۃ تم پڑھ رہے تھے یہ تم کو کس نے سکھائی انھوں نے جواب دیا کہ
فصبرت حتی سلم فلجبتہ بردائہ فقلت بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ تم جھوٹ کہتے ہو
من اقل هذه السورة التي سمعتك کیونکہ اس سورت کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بھی پڑھایا
تقرأ قال قل ایہما رسول اللہ صلی اللہ ہو مگر اس طرح نہیں جیسا کہ تم نے پڑھا لہذا میں ان کو کھینچتا
علیہ وسلم فقلت کذبت فان رسول اللہ ہوا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آیا اور
صلی اللہ علیہ وسلم قل انتم یہما علی غیر میں نے کہا کہ یہ شخص کچھ ایسے طریقوں سے پڑھتا ہے کہ
ما قرأت فانطلقت بدو قودہ الی رسول اللہ جو آپ نے مجھ کو نہیں پڑھائے آپ نے ارشاد فرمایا کہ
صلی اللہ علیہ وسلم فقلت انی سمعت ان کو چھوڑ دو پھر شام کو مخاطب کر کے فرمایا کہ اے
هذا یقر سورۃ الفرقان علی حرف لم شام پڑھو تو، انھوں نے وہی قرات جو میرے سامنے
تقرئہما فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پڑھی تھی پڑھی، سنا کہ آپ نے ارشاد فرمایا کہ اسی طرح
أرسلنا قرأ یا ہشام فقرأ علیہ القراءة التي قرآن اترا ہے۔

سمعت یقر فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر مجھ سے پڑھنے کو فرمایا۔ میں نے وہی قراۃ جو حضور
انزلت ثم قال قرأ یا عمر فقرأت القراءة التي صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی تھی پڑھ کر سنا دی اس پر
أقل انی فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہی ہی فرمایا کہ قرآن اسی طرح نازل ہوا ہے، اور
کک انزلت ان هذا القرآن انزل علی فرمایا کہ قرآن سات اُحرف پر نازل ہوا ہے جس کو
سبعۃ اُحرف فاقرؤا ما تیسروہ۔ جو آسان ہو اسی طرح وہ پڑھ لے۔

حافظ ابن حجر نے عرفا روق اور شام کے اس نزل کے مشابہ پانچ واقعات جو اسی طرح

صاحبِ نبوت کے سامنے پیش ہوئے اور سب کے جواب میں ہی ارشاد فرمائی گئی ہے تحریر کے ہیں۔ ابن جریر طبری نے بھی بالتفصیل اسانید کے ساتھ ان کو نقل کیا ہے۔ ان واقعات سے ضمناً یہ پتہ چل سکتا ہے۔ کہ صحابہ کرامؓ اور بالخصوص عمر فاروقؓ تحفظِ قرآن کے متعلق کیا جذبات رکھتے تھے۔

ان پانچ قرآن کے علاوہ ایک اور سیاق ہے جو ابن جریر طبری نے بہت بسط و شرح کے ساتھ مقدمہ تفسیر میں لکھا ہے مگر ہم نے بغرض اختصار صرف ان پانچ ہی پر کفایت کی ہے۔ اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو نتائج ان سے برآمد ہو سکتے ہیں پہلے وہ ہم آپ کے سامنے پیش کر دیں اس کے بعد جو بہترین اقوال اس حدیث کی شرح میں ہیں اس کو نمبر وار نقل کر دیں۔

شرح حدیث میں مختلف اقوال | راہِ پہلی دوسری حدیث سے ظاہر ہے کہ تخفیف کی درخواست اس لئے کی گئی تھی کہ لوگ ابتداء قرآنی زبان سے آشنا نہ تھے اگر ان کو ایک لب و لہجہ کے ساتھ قرأت کا مکلف بنایا جاتا تو تلاوت قرآن شریف کا باب ہی مسدود ہو جاتا اور کم از کم دشواری سے خالی تو نہ تھا اس لئے یہ بہولت فرمادی گئی کہ جس کو جو حرف آسان ہو وہ اُس حرف کی قرأت کرے اور اس تو سب کا دائرہ سات ا حروف تک وسیع کر دیا گیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے لفظ اُضَاة بنی غفارسے یہ سمجھا ہے کہ تخفیف بعد الحجۃ نازل ہوئی ہے۔ کیونکہ حدیث نمبر اول سے ظاہر ہے کہ یہ درخواست مقام اُضَاة میں پیش ہوئی اور اس جگہ منظور بھی ہوگئی اور یہ مقام مدینہ طیبہ میں ہی واقع ہے۔ لہذا متعین ہو گیا کہ نزولی تخفیف کی تاریخ بعد الحجۃ ہی ہو سکتی ہے۔ (۳) تیسری حدیث سے ظاہر ہے کہ ان ا حروف میں اختلاف صرف لفظی تھا معنوی کوئی اختلاف تھا

۱۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۲۔ ۲۔ قرطبی کے حنفی نے مقام اُضَاة کو سرف سے پہلے کہ مکرم کے قریب لکھا ہے۔ اگر اسے تسلیم کیا جائے تو یہ حافظ ابن حجرؒ کا یہ استنباط زیرِ غور ہوگا۔ ہمیں اس وقت اس سے غرض نہیں ہے کہ اس نام کا کوئی مقام سرف سے پہلے ہے یا نہیں، بلکہ بحث یہ ہے کہ اگر کوئی مقام سرف سے پہلے ہے بھی تو کیا حدیث میں یہی مقام مراد ہو سکتا ہے ؟

اسی وجہ سے ابن شہاب زہری فرماتے ہیں کہ ان احرف میں حلال و حرام کا اختلاف نہ تھا۔

(۴) چوتھی حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ ہر حرف ان سات احرف میں سے اپنی مراد میں کافی تھا اور فہم مراد یا استنباط احکام میں ایک دوسرے کا محتاج نہ تھا، یہاں قارئین کرام فرماؤ فرمائیں کہ جب ان سب احرف میں معنی کے لحاظ سے کچھ تضاد نہ ہو اور ہر حرف اپنی اپنی مراد میں مستقل ہو تو پھر عثمانؓ کا کسی اسلامی مصلحت کے پیش نظر ایسے حرف کا پابند بنادینا جس پر کہ قرآن قبل از تخفیف نازل ہوا تھا کس اعتراض کا موجب بن سکتا ہے؟

(۵) حضرت عمرؓ و حضرت ہشامؓ کے مکالمہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان احرف سب کی قرأت بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی پر تھی یعنی ہر شخص بطور خود جو چاہے اپنی طرف سے پڑھ لینے کا مختار نہ تھا بلکہ حضرت رسالت سے جس طور پر اور جس حرف میں اس کو تعلیم دی جاتی اسی حرف کا وہ اپنی زندگی میں پابند رہتا تھا۔

نظا احرف سے کیا مراد ہے | ان محل تنبیہات کے بعد لفظ احرف کی تشریح کی جاتی ہے۔ علامہ سیوطیؒ نے ابن سعد ان بخاری سے حرف کے چار معنی نقل کئے ہیں۔

۱۔ حرف الجوار۔ ۲۔ کلمہ معنی معجہ۔ ۳۔ رھل حرف کے معنی لغت میں طرف کے ہیں۔ اسی معنی کے لحاظ سے حرف الجبل کہا جاتا ہے یعنی طرف الجبل۔ ۴۔ حرف الجوار کو بھی حرف اسی مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ وہ بھی ایک طرف میں واقع ہوتے ہیں۔ ابن جریر فرماتے ہیں کہ احرف کے معنی قرأت کے بھی آتے ہیں۔ وکعبہ نقول العرب لقراءة الرجل حرف۔

سید محمد علی بلاویؒ نے اپنے رسالہ میں حرف کے معنی تحریر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ احرف قرآن قرأت کے ان مخصوص اطوار اور ان ہیات و کیفیات مخصوصہ کا نام ہے جن پر کہ وہ کلمہ صاحب نبوت کی لسان مبارک کی صحیحۃ الام قرطبیؒ اور شرح حدیث احرف کے معانی سننے کے بعد اب امام قرطبیؒ کے وہ پانچ اقوال سنئے جو اس حدیث کی شرح میں اصولوں نے ذکر فرمائے ہیں۔

۱۱) سیف بن عیینہ، ابن جریر، ابن وہب اور امام طحاوی اور بقول ابن عبد البر اکثر علماء کا قول یہ ہے کہ احرف سبعہ میں تخفیف کا مطلب یہ تھا کہ معانی متقاربہ کو الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا۔ مثال کی طور پر یوں سمجھئے کہ یا موسیٰ اقبل ولا تخف کو بجائے اقبل کے تعال ولا تخف یا ہلم۔ عجل۔ اسر ولا تخف سب پڑھا جاسکتا تھا کیونکہ یہ سب الفاظ متقارب المعنی ہیں لہذا اس کی اجازت دیدی گئی تھی کہ ان لفظوں میں سے جس کو چاہا ادا کرنا آسان ہو اس طرح وہ پڑھے۔ اس کی تائید عبد الرحمن بن سعید کی اس روایت سے ہوتی ہے جس کو سیوطیؒ نے فضائل بی عبیدہ سے نقل کیا ہے کہ انصوں نے ایک شخص کو ان شجرۃ الزقوم طحائم الاثیم پڑھایا تو اس کی زبان سے لفظ الاثیم ادا نہ ہو سکا اور بجائے الاثیم کے تیم پڑھنے لگا اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اچھا کیا تم بجائے الاثیم کے الفاخر (جو اس کے ہم معنی ہی نہ پڑھ سکتے ہو اس نے جواب دیا کہ جی ہاں۔ فرمایا کہ اچھا تو یونہی پڑھ لو۔

امام طحاویؒ نے اسی قول کی تائید میں ابو بکرؓ صحابی سے ایک اور حدیث نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرأت کی یہ توسیع اس حد تک جائز تھی جہاں تک کہ اصل مضمون کی بالکل تبدیلی نہ ہو جائے یعنی آیت رحمت کی جگہ آیت عذاب اور آیت عذاب کی جگہ آیت رحمت نہ بن جائے۔ اسی لئے ابی بن کعبؓ سے منقول ہے کہ وہ للذین آمنوا انظرونا میں انظرونا کی بجائے امهلونا۔ اخبرونا۔ اذقونا بھی پڑھ لیا کرتے تھے۔ اسی طرح کلماء اضاءلہم مشوافیہ میں مشوافیہ کی بجائے سحوافیہ پڑھنا بھی جائز سمجھتے تھے ملاحظہ ہو تفسیر قرطبی۔

علامہ سیوطیؒ ابن عبد البرؒ سے اس قول کی تفصیل یہ نقل فرماتے ہیں کہ احرف قرآنی جن پر قرآن کریم نازل ہوا ہے ان میں صرف لفظی فرق ہے نہیں کہ ایک حرف میں ایک معنی اور دوسرے حرف میں اس کی ضد ہو جیسا کہ رحمت کی ضد عذاب اور عذاب کی رحمت۔ کیونکہ اس تغیر سے تو آیت کا مضمون ہی بدل جاتا ہے اور ایک آیت کی بجائے دوسری آیت بن جاتی ہے اسے تخفیف نہیں کہا جاسکتا کیونکہ تخفیف کا مطلب تو یہ تھا کہ جس آیت کے متعلق قرأت کا امر ہو اس کی قرأت میں کوئی تخفیف پیدا کی جاوے نہ یہ کہ اس آیت ہی کو سرے سے بدل

دیا جائے لہذا تا وقتیکہ آیت کے مضمون میں کوئی تبدیلی نہ ہو جو لفظی ترمیم مرادف کی جگہ مرادف رکھ کر ہو سکتی ہو وہ سب قابلِ برداشت ہوگی۔

تنقیحات [الف] حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت سے ظاہر ہے کہ نزولِ قرآنی کسی ایک حرف پر ہوا تھا جس کو اصل سمجھا جاتا ہے بقیہ احرف کی توسیع بدرجہت تھی۔

(ب) ایک مرادف کی دوسرے مرادف سے ترمیم اس وقت برداشت کی جاتی تھی جبکہ اصل لغت کی ادائیگی میں کوئی خاص دشواری ہو جیسا کہ لفظِ اِثِمِ ادارہ ہو سکنے کی صورت میں ناجبر کی اجازت دی گئی۔

امام حمادی کی پیش کردہ روایات سے یہ دائرہ کچھ اور زیادہ وسیع نظر آتا ہے جس پر آئندہ گفتگو ہوگی۔

(ج) اس بنا پر لفظ نزلِ مجاز پر محمول ہو گا کیونکہ جس لغت پر قرآن نازل ہوا تھا وہ صرف لغت قریشی تھی مگر چونکہ سات احرف کی توسیع بھی صاحبِ نبوت کی زبانی حاصل ہوئی تھی گو قرآن کا نزول اس توسیع پر ہی مگر جب اس کی اجازت خود صاحبِ نبوت سے مل گئی تو اب اس کی قرات مثل نازل شدہ لغت کے جائز ہو گئی لہذا اس کو بھی لفظِ نزل سے تعبیر کیا گیا۔

(د) اس شرح پرے کا عدد بظاہر تحدید کے لئے نہیں ہو سکتا بلکہ تشرکے لئے ہو گا اور مطلب یہ ہو گا کہ جب تک معنی میں ترمیم نہ ہو اس وقت تک ایک لفظ دوسرے لفظ کے بجائے پڑھا جا سکتا ہے خواہ یہ ترمیم سات تک ہو یا زیادہ

چنانچہ حافظ ابن حجر زبیر شرح^۱ انزل القرآن فرماتے ہیں۔ ولفظ السبعة ليطبق على ارادة الكثرة في الاحتيا كما يطلق السبعون في العشرات والسبع مائة في المئين ولا يرد العدد للمعین۔ یعنی اکائیوں میں سات اور دہائیوں میں ستر اور سینکڑے میں سات سو کا عدد صرف کثرت کے لئے متعلق ہوتا ہے اور اس وقت اس کے معنی عدد معین کے نہیں ہوتے۔

حضرت شاد ولی اللہ^۲ فرماتے ہیں۔ و ذکر سبع برائے کثرت است نہ برائے تحدید۔ ۳۵

گو ان اکابر محققین کی رائے اس طرف ہے کہ یہاں یہ لفظ تکثیر کے لئے ہے مگر کیا کیجئے کہ میرا دل کسی قوت بھی اس کی اجازت نہیں دیتا کہ نظم قرآنی میں کسی صورت اتنی توسیع متعلی ہو کہ ہر شخص حسب دلخواہ تلاوت کرنے کا مجاز ہو سکے۔ ولناں فیما یعشقون مذہب۔ احقر یہ سمجھتا ہے کہ یہ توسیع سات میں منحصر تھی وہ بھی بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم پر گویا اس کا مسموع ہونا بھی شرط تھا اور اسی وجہ سے ان توسیعات کو نازل شدہ کہنا درست ہو سکتا ہے۔ میرے نزدیک جو کچھ حافظ ابن حجرؒ نے لفظ سبع کے متعلق لکھا ہے۔ اگر اس کی بھی رعایت کی جائے تو مضائقہ نہیں۔ او کہدیا جائے کہ سبع کے عدد میں اگر ایک طرف تعین ہے تو دوسری طرف کثرت کے معنی بھی اس میں موجود ہیں اور مطلب یہ ہے کہ سات عدد تک توسیع کر دینا بہت زیادہ توسیع ہے ظاہر ہے کہ جہاں نزول لغت قریش پر ہوا جس جگہ اس نازل شدہ لغت کے علاوہ چھ لغت تک توسیع کر دینا کم توسیع نہیں۔ اس لئے اس عدد میں کثرت کے معنی بھی ملحوظ رہ سکتے ہیں۔

ابن جریر طبریؒ نے حضرت ابیؓ سے ایک روایت نقل فرمائی ہے وہ ہمارے اس بیان کی مؤید ہے ثم قال ان الملکین ائمانی فقال اقل القرآن علی حرف وقال الاخر زید قال فقلت زیدی قال اقل اعلیٰ حرفین حتی بلغ سبعۃ اء حرف فقال اقل علی سبعۃ اء حرف۔ اس روایت سے صاف واضح ہوتا ہے کہ عدد توسیع شدہ سات پر ختم ہو گیا تھا۔ علامہ سیوطیؒ حضرت ابو بکرؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جب توسیعات احرف تک مل گئی تو میں نے میکائیل کی طرف دیکھا تو وہ خاموش ہو گئے۔ اس سے میں نے سمجھ لیا کہ رخصت سات ہی عدد تک تھی، ان کے سوا شیخ سیوطیؒ نے اور روایات بھی اسی مضمون کی پیش کی ہیں اور ان سے ہی نتیجہ اخذ کیا ہے کہ سب سے مراد عدد معین ہی ہے اور صرف تکثیر مراد نہیں۔

اب ایک سوال یہ ضرور پیدا ہو سکتا ہے کہ اگر عدد سبع کا تحدید کے لئے ہے تو پھر اس عدد میں انحصار کی کیا وجہ ہے یہ توسیع اس عدد سے کم و بیش کیوں نہ ہوئی۔ اولاً تو یہ سوال ہی لغو ہے ظاہر ہے کہ توسیع کے لئے جو عدد

بھی فرض کیا جاوے یہ سوال وہاں بھی وارد ہو سکتا ہے اور اگر خدائی احکام کے لئے نکتہ بیان کرنا ہمارے فرائض میں ہو تو ہم ابھی کہہ چکے ہیں کہ عدد وسیع میں کثرت کے معنی یہی ہیں گویا سات حرف تک توسیع بہت توسیع ہوگی مگر ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ اس کثرت کا مطلب ہمارے نزدیک یہ نہیں ہے کہ سات کا عدد کوئی مفہوم ہی نہیں رکھتا، صرف تکثیر مراد ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یک کثرت سات کے عدد میں منحصر نہ ہوگی۔ ہمارے نزدیک سات حرف کو بہت توسیع کہہ دینا کچھ متبعذ نہیں ہے۔

اس کے علاوہ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: *وكانت في عند السبع لعلها لا يحتاج لفظه من الفاظ الى اكثر من ذلك العدد دغلاً*۔ یعنی آپ نے توسیع کی درخواست صرف سات تک اس لئے فرمائی کیونکہ آپ کو یہ اندازہ تھا کہ اکثر الفاظ اس سے زیادہ توسیع کی حاجت نہ ہوگی اور اتنی توسیع بہت کافی ہوگی۔

رہی یہ بحث کہ اس توسیع میں اختیار عوام کے ہاتھ میں تھا یا سمیع پر موقوف تھا تو احقر کے خیال ناقص میں ارجح یہی ہے کہ اس کو سمیع پر موقوف رکھا جائے۔ امام قرطبی نے اس پر ایک مستقل فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ ہم اپنی زبان میں محالِ اصلاح ذیل میں نقل کرتے ہیں۔

امام فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا یہ مقصد نہیں تھا کہ تبدیل مرادفات کا یہ حق صحابہ کرام کے سپرد کر دیا گیا تھا کہ جس کا جو جی چاہے وہ باختیار خود جو چاہے پڑھ لیا کرے کیونکہ یہ تو اعجاز قرآنی کے بالکل خلاف ہے اور نہ اس تقدیر پر حفاظت قرآنی کا کچھ مطلب رہتا ہے لہذا ضروری ہے کہ جو تبدیلی بھی ہو وہ شارع علیہ السلام پر منتہی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ امام قرطبی کی یہ وقت نظر قابلِ داد ہے کہ اعجاز قرآنی کو انھوں نے صرف بیانات ترکیب میں منحصر نہیں سمجھا بلکہ مفردات قرآنیہ میں بھی اعجاز سمجھا ہے۔ بلاشبہ اعجاز کی جو رفعت مفردات و مرکبات ہر دو میں تسلیم کرنے سے پیدا ہوتی ہے وہ عرف مرکبات میں اعجاز رکھنے سے پیدا نہیں ہو سکتی۔

ہمارے شیخ امام العصر سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا مسلک بھی یہی تھا کہ نظم قرآنی میں کسی جگہ بھی ایک لفظ

دوسرے لفظ کا قائم مقام نہیں ہو سکتا بلکہ یہ بھی فرماتے تھے کہ جو آیات و سورتیں غیر منسوخ التلاوت ہیں وہ بابِ بلاغت میں منسوخ آیات سے کچھ ممتاز نظر آتی ہیں۔ دیوبند کے ایک مشہور ادیب اور فاضل بزرگ یعنی حضرت مولانا ذوالفقار علی صاحب مرحوم، مترجم تہنی و حاسہ کا منقولہ ہیں بالواسطہ پہنچا ہے جو ان کی ادبی ہجارت اور قرآنی دلچسپی پر دلالت کرتا ہے فرماتے تھے کہ لغت عرب میں جس قدر بہترین الفاظ تھے ان کو قرآنِ کریم نے منتخب فرما کر استعمال فرمایا ہے اس کے سوا جو بچا ہے وہ سب فضلہ ہی فضلہ رہ گیا ہے گویا لغت عرب کو کھوکھلا کر دیا ہے۔

اندازہ فرمائیے کہ جب بلغار کے کلام کی صرف زینت ہی زینت سے کسی کلام کی تالیف ہوئی ہوگی تو پھر اس کی تزیین کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ کسی قصیدہ میں صرف دو چار چیدہ اشعار ہونے سے جب سارا قصیدہ مزین کہا جاسکتا ہے اور اگر کسی عبارت کے چند فقرات کی زبانی سے اس عبارت کو رشتیق سمجھا جاسکتا ہے تو اس کلام کا کیا اندازہ لگایا جاسکتا ہے جس کا ہر حرف موتی اور ہر فقرہ مرصع ہو، ناممکن اور قطعاً ناممکن ہوگا کہ کلامِ بشر اس کا مقابلہ کر سکے، امام قرطبی کے لئے ہمارے دل سے دعائیں نکلتی ہیں جنہوں نے ہمیں قرآنِ کریم کے ایک بابِ اعجاز کی طرف راہ نمائی فرمائی جس کو حضرت استاد مرحوم نے اپنی درس میں بار بار بیان فرمایا ہے اگر ہمیں اپنے موضوع سے دور چلے جانے کا خطرہ نہ ہوتا تو ہم اِٹلہ سے اس کی پوری ایضاح کرتے۔ کتب میں ابھی نفسِ ترادف کے وقوع پر گفتگو ہو رہی ہے ایک محقق جماعت نفسِ ترادف ہی کی منکر ہے گو اس کا دعویٰ بظاہر جب نظر آتا ہے مگر حقیقت بڑے ذوق پر مبنی ہے اور دوسری جماعت گو ترادف کا اقرار کرتی ہو مگر یہ بحث اس میں بھی جاری ہے کہ کیا ایک مرادف کو دوسرے مرادف کے قائم مقام مطلقاً رکھا جاسکتا ہے؟ جب یہ گفتگو کلامِ بشر میں جاری ہے تو خالقِ بشر کے کلام میں یہ توسیع کہاں تک مناسب ہوگی۔ قابلِ غور ہے۔ اسی لئے امام قرطبی فرماتے ہیں کہ اس توسیع کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کو جیسا مناسب سمجھیں حسب ضرورت سات اُحرف تک تعلیم دیکتے تھے اسی لئے حضرت عمرؓ نے اقرار کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا تھا اور اسی وجہ سے آپ نے بھی دونوں صحابہ کی قرأت سُکر کھذا اُقرانی جبرئیل

فرمایا۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ جو توسیع صحابہ کرام کو مرحمت ہوئی تھی جیسا کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر منتہی تھی اسی طرح جبریل علیہ السلام ہی کے ذریعہ نازل ہوئی تھی۔ لہذا اب لفظ نازل اپنی حقیقت پر رہے گا اور مطلب یہ ہو گا کہ جس طرح اہل لغت قرآنی وحی جبریل کے ذریعہ ترا تھا، اسی طرح اور لغات کی توسیع بھی منسزل من اللہ ہی تھی۔

حافظ ابن حجرؒ بھی بحث کرتے کرتے ایک جگہ لکھ گئے ہیں۔ وثقتہ ذلك ان يقال ان الالباحۃ المذكورة لم يقع بالتشهي اي ان كل أحد يغير الكلمة بما زاد فيها في لغة بل المرامي في ذلك السماع من النبي صلي الله عليه وسلم ويشير الى ذلك قول كل من عمرو هشام في حديث الباب قلأني النبي صلي الله عليه وسلم لكن ثبت عن غير واحد من الصحابة انه كان يقلأ بلمرادف وان لم يكن مسموعا له۔ یعنی توسیع مذکور کا مطلب یہ نہیں تھا کہ تغیر کلمات ہر شخص کے اپنی خواہش پر موقوف تھی بلکہ یہ ضروری تھا کہ وہ لفظ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی سنا گیا ہو، اسی کی طرف عمروؒ و ہشامؒ کے قول اشارہ کر رہے ہیں۔ اقرأني النبي صلي الله عليه وسلم یعنی مجھ کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طور پر پڑھایا تھا۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں یہ اشکال ضرور ہوتا ہے کہ بہت سے صحابہؓ ایسے بھی تھے جنہوں نے اس توسیع پر عمل کیا مگر اس ترمیم شدہ لفظ کا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مسموع ہونا کوئی ضروری نہیں سمجھا گیا،

میں کہتا ہوں کہ کیا اس اشکال کی وجہ سے یہ مناسب ہے کہ حدیث کی شرح ہی بدل دیجائے یا ان اصحاب کرام کے لئے کوئی تاویل کر لی جائے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام میں احادیث پر صحیح عمل کرنے والا سب سے پہلا قافلہ وہ ہی مقدس ہستیوں کا تھا اس لئے احادیث کی صحیح شرح وہی ہوگی جو ان حضرات کے عمل سے متعین ہو جائے مگر جس جگہ خود صحابہ کرام اختلاف نظر آئے اس جگہ اسی جماعت کی پیروی اولیٰ نظر آتی ہے۔ جس کا علمی دامن ظاہری الفاظ سے بھی وابستہ ہو۔ پھر یہ بھی ایک

واقعہ ہے کہ تمام صحابہ کرام کے عمل کی پوری تشریح و تفصیل ہمارے سامنے نہیں آسکی، اس لئے جب تک اس کی وجہ معلوم نہ ہو سکے اسی جماعت کے کسی مشرع و مفصل عمل کو ترک نہیں کیا جاسکتا۔ اس میں قصور ہمارا ہے کہ اس بُعد زماں کی وجہ سے جب ہم ان کی تفصیل ہی نہیں پاسکے تو عمل کیسے کریں۔ ہماری قوتِ فکریہ کا میدان اب بھی ان ہی حضرات کا قول و فعل ہے ہاں ہم نے اپنی فہم کے مطابق صرف معیار ترجیح پر رکھا ہے کہ جو طائفہ اقرب الی الحدیث ہو مشرع حدیث میں اسی کو اپنا مقتدی بنالیا جائے اور جو قول اپنی تصورِ فہم و اس کی پوری تفصیل پر اطلاع نہ ہونے کی وجہ سے بعید نظر آئے اُسے ترک کیا جائے صحابہ کرام میں اختلاف کے وقت کیا کرنا چاہئے یہ ایک مستقل بحث ہے جس کو مشرع دیکھنا ہو وہ اپنی موضع میں دیکھ لے ہمیں تو صرف یہ بتلانا منظور تھا کہ اگر چند صحابہ نے تو سب احرف میں لفظ مرادف کا مسوع ہونا ضروری نہیں سمجھا تو اس بنا پر حدیث نبوی کے ظاہری معنی متروک نہیں ہو سکتے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اُن صحابہ نے اس حدیث کا خلاف کیا ہے۔ والہیاذ باللہ۔ بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس حدیث کی ان کے ذہن میں کیا شرح تھی یا اپنے عمل کی ان کے نزدیک کیا توجیہ تھی، یہ مراحل سب اُس بعد زماں کی وجہ سے مبہم ہیں۔

(باقی آئندہ)

فلسفہ عجم

ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم کی انگریزی کتاب کا ترجمہ

اس کتاب میں ایذا نافی تفکر کے منطقی تسلسل کا سراغ لگانے کی کوشش کی گئی ہے اور اسے فلسفہ جدید کی زبان میں پیش کیا گیا ہے۔ تصوف کے موضوع پر نہایت سائنٹفک طریقہ سے بحث کی گئی ہے یہ ڈاکٹر صاحب موصوف کی بلند پایہ عالمانہ کتاب سمجھی جاتی ہے۔ قیمت دو روپے

مکتبہ برہان دہلی۔ قزول باغ

امام طحاویؒ

(۳)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب بنی صابری، ایم، اے (عثمانیہ)

بہر حال مجھے تو صرف مصر کی تاریخ کا ایک ورق پیش کرنا تھا اور اب ہم اس زمانہ تک آگئے ہیں جہاں دیکھ رہے ہیں کہ اس ملک میں ایک حنفی اور ایک شافعی عالم میں مقابلہ کا بازار گرم ہے کہ ٹھیک ان ہی دنوں میں ایک اور واقعہ پیش آتا ہے اور اس واقعہ کو بیان کرنے کے لئے مجھے اتنی لمبی چوڑی تہدیکے بیان کرنے کی رحمت اٹھانی پڑی کیا کیا جائے۔ عام موضوعین واقعات کو اتنی ناقص حالت میں بیان کرتے ہیں کہ اصل حقیقت کا اس سے پتہ نہیں چلتا، لیکن بحمد اللہ کبھر ہوئے منتشر حوادث و واقعات کو جہاں تک مجھ سے ممکن ہو سکا ہے میں نے انھیں ایک سلسلہ میں جوڑنے کی کوشش کی ہے، اور اب آدم بربر مطلب۔

امام طحاویؒ کا طلب علم | قصہ یہ ہے کہ مصر میں شافعیات اور خفیت کے درمیان ہی عالمانہ کشمی ہو رہی تھی کہ عین کے لئے مصر آنا۔ | ان ہی دنوں میں یا اس سے چند سال پہلے صعیہ مصر کے گاؤں طحاسے ہمارے امام ابو جعفر

طحاویؒ جو اس وقت نو عمر تھے، مصر طلب علم کے شوق میں تشریف لائے، ان کی والدہ چونکہ امام ابو ابراہیم مزیٰ کی بہن تھیں، اس لئے قدر ثا ان کی تعلیم کا موزوں ترین مقام خود اپنے ماموں کا گھر ہو سکتا تھا، چنانچہ یہ اپنے ماموں ہی کے پاس تعلیم میں مصروف ہو گئے، ابتدائی منازل طے کر چکنے کے بعد جب اوپر کی کتابوں کے پڑھنے کا وقت آیا تو غالباً بڑی کتابوں میں اس وقت کے لحاظ سے شافعی مکتب خیال کے تعلیمی حلقوں میں مسند الشافعی جو نسبتاً شافعیوں کی کتابوں میں اس وقت آسان ترین کتاب تھی، اپنے ماموں سے انھوں نے پڑھنی شروع کی مسند شافعی میں بجائے مسائل اور مباحث کے صرف وہ حدیثیں جمع کر دی گئیں جنہیں امام شافعیؒ اپنی سند سے روایت

کرتے ہیں اور جو چھپ چکی ہے۔

یہ مسند شافعی وہ نہیں ہے جو عام طور پر مسند شافعی کے نام سے مشہور ہے اور جو مصر اور ہندوستان میں مسند الشافعی کے نام سے شائع ہو چکی ہے۔ کیونکہ یہ امام شافعیؒ کی تالیف نہیں بلکہ ابو جعفر محمد بن مطہر یا ابوالجاس لام المتوفی ۳۸۴ھ اس کے جامع ہیں۔ صاحب الطبقات نے جس مسند الشافعی کا ذکر کیا ہے وہ منن الشافعی ہے جس کو مزنی امام شافعیؒ سے روایت کرنے اور مزنی کا امام طحاویؒ اس کے راوی ہیں۔ یہ کتاب ۳۸۴ھ میں مصر سے چھپ کر شائع ہو چکی ہے۔

جہاں تک میر خیال ہے اماموں کے پاس ان کی تعلیم اسی کتاب پر ختم ہو گئی کیونکہ آئندہ جب مسند دریں حدیث پر قضا نے ان کو پہنچایا تو المرزئی نے صرف مسند الشافعی ہی روایت کرتے تھے جیسا کہ صاحب طبقات نے لکھا ہے

تفقہ اولیٰ علیٰ حدیث المرزئی وروی طحاوی نے ابتدا میں اپنے اماموں مرزئی سے تعلیم پائی مرزئی کے واسطے

عند مسند الشافعی ۱۷ سے وہ مسند شافعی کی روایت بھی کرتے تھے۔

ایک انقلاب آفرین واقعہ اور غالباً اسی زمانہ میں جب الطحاوی اپنے اماموں سے مسند الشافعی پڑھ رہے تھے خفیت بلکہ فقہی دنیا کا وہ واقعہ پیش آیا جس نے سچ تو یہ ہے، کم از کم خفی فقہ کے استدلالی طریقہ کا رخ بدل دیا، عام مورخین تو صرف اسی قدر لکھتے ہیں، صاحب جوامع المصنوعہ نے مشہور خفی امام ابوالحسین القدوری کے حوالہ سے نقل کیا ہے

کان ابو جعفر الطحاوی یقر علی المرزئی ابو جعفر طحاوی اپنے اماموں مرزئی سے پڑھتے تھے ایک دن مرزئی

نقل لدیو ما واللہ "لا افلحت" فغضب نے ان سے کہا کہ تو کامیاب نہ ہو گا بس اس پر ان کو غصہ آگیا

وانتقل من عندہ ۱۸ اور مرزئی کے پاس سے ہٹ گئے۔

ابن خلکان نے بغیر کسی حوالہ کے اسی واقعہ کو بیان کرتے ہوئے بجائے "لا افلحت" کے "واللہ لاجاء منک

شیء" کے الفاظ نقل کئے ہیں، قریب قریب دونوں کا مطلب ایک ہی ہے، چونکہ پہلی روایت خفی اسکول کے ایک

۱۷ طبقات ج ۲ ص ۱۰۳ - ۱۸ جوامع المصنوعہ ج ۱ ص ۷۶ - ۱۹ تم سے کچھ بن نہ آئے گا۔

ضمہ دار امام القندوری کی ہے، اس لئے اسی کو میں نے اختیار کیا ہے مگر قندوری کی روایت ہو یا ابن خلکان کی دونوں کی عبارت اتنی محمل ہے کہ اس سے یہ بھی نہیں معلوم ہوتا کہ یہ الفاظ طحاوی نے اپنے ماموں سے کسی خانگی سلسلہ میں سنے یا پڑھنے پڑھانے کے وقت کسی سوال یا تافہی پر ان کو ڈانٹ پڑی لیکن اگر اس کو قرینہ قرار دیا جائے کہ عموماً اس واقعہ کا ذکر طحاوی کی تعلیمی حالت کو بیان کرتے ہوئے مؤرخین کرتے ہیں۔ اس سے غالب گمان ادھر ہی جاتا ہے کہ اس قصہ کا تعلق درس و تدریس ہی کے شعبہ سے ہے۔

اب اگر یہ مان لیا جائے اور اس کے ملنے کی کفنی وجہ تو اس کے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر یہ قصہ تھا کیا؟ کیا طحاوی نے کچھ پوچھا تھا اس پر المرنی بگڑ گئے، یا کسی بات کے سمجھنے میں الجھے، دیر ہو گئی، استاد کو غصہ آ گیا، خیر یہ تو ہو سکتا ہے، درس و تدریس کا جن کو تجربہ ہے وہ جانتے ہیں کہ استادوں سے عموماً ایسی صورتوں میں شاگردوں کو کچھ سننا ہی پڑتا ہے۔ مگر المرنی کا غصہ بھی اتنا کہ کچھ برا بھلا کہتے لیکن علم کے ایک طالب کو بدردعا دینا یعنی اور وہ بھی المرنی جیسے محتاط متقی آدمی کا، اور اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز یہ واقعہ کہ علامہ طحاوی کا اس پر بگڑ جانا، اور اتنا برہم ہو جانا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اپنے ماموں کے حلقہ سے الگ ہو جانا، یقیناً غور کرنے کی اور سوچنے کی بات ہے، آخر المرنی استاد تھے اور استاد بھی معمولی نہیں بلکہ ایسی شخصیت تھے جو ہزار بارہ سو سال سے مسلمانوں کے ایک بڑے طبقہ کی امام شافعیؒ کے بعد امام مانی جاتی ہے علاوہ انہیں آخر المرنی طحاوی کے حقیقی ماموں بھی تو تھے۔ باپ، ماموں، خالو جی، بزرگوں کے غصہ کی بات پر بزرگوں کا بگڑ جانا اور اتنا بگڑ جانا کہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے قطع تعلق کر لینا، اس زمانہ میں جب خودی اور بزرگی کے قوانین مغربی تمدن کے زیر اثر چنداں اہم نہیں رہے ہیں، ممکن ہے کہ چنداں قابل لحاظ نہ ہو لیکن ہم اسلامی تمدن و معاشرت کے جس عہد کا ذکر کر رہے ہیں اس وقت یہ کوئی معمولی بات نہیں ہو سکتی اور اس سے آگے دلچسپ بات وہ ہے جس کا ذکر اس فقہ کے بعد کیا جاتا ہے یعنی سب ہی لکھتے ہیں کہ ماموں کے

ان الفاظ سے

فغضب بوجہ من ذلك وانتقل من المرنی کی اس بات پر ابو جعفر کو بھی غصہ آ گیا اور ان کے

عندہ ولفقہ علی مذہب ابی حنیفہ یہاں سے الگ ہو کر ابوحنیفہ کی فقہ کی تعلیم حاصل
(طبقات ج ۱ ص ۶۱) کرنی شروع کی۔

فرض کیجئے کہ عطاوی کو ماموں کی بات اتنی بری لگی تھی کہ ان سے تعلق توڑ لینے پر وہ مضطرب ہو گئے لیکن اس کے لئے اپنے خاندانی مسلک کو ترک کرنے کی کیا ضرورت تھی، اگر اپنے ماموں سے پڑھنا نہیں چاہتے تھے تو اسی شہر میں خود ان کے مذہب کے بڑے بڑے علماء مثلاً البوطی، حرملہ، ربیع موجود تھے، خصوصاً جیسا کہ میں پہلے بیان کر آیا ہوں امام شافعیؒ کے مسند درس کے حقیقی خلیفہ تو البوطی ہی تھے، المزنی سے درس و تدریس کا اتنا تعلق بھی نہ تھا اور فرض کیجئے کہ کسی وجہ سے انھوں نے شافعی مسلک کو ترک کر دینے ہی کا ارادہ کیا ہو لیکن شافعییت کو ترک کر کے خنیت ہی اختیار کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ غور کرنے کی بات ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ہی کی فقہ کے سیکھنے پر ان کو کس چیز نے مجبور کیا تھا، آخر امام شافعیؒ سے زیادہ قریب ترین تعلق رکھنے والے مالکی علماء بھی تو اسی شہر میں رہتے تھے، امام مالکؒ تو امام شافعیؒ کے ابوالاساتذہ تھے۔ جس شخص نے شافعیوں کی گود میں آنکھیں کھولیں، ان ہی میں ہوش منبھالا، اور ان ہی کے دائرہ میں عمر کا کافی حصہ گزارا ہو، جیسا کہ انسانی نفسیات کا عام دستور ہے قدرتی طور پر ان ہی لوگوں کا رنگ اس پر چڑھ جاتا ہے۔ خصوصاً جو رنگ بچپن میں چڑھا ہو، اچانک کسی معمولی وجہ سے متاثر ہو کر اس رنگ کا چھوڑنا یا چھوٹنا آسان نہیں ہے۔

در اصل یہی سوالات تھے جو عام موزین کی اس محل رپورٹ سے حل نہیں ہو رہے تھے قطعی طور پر تو شاید کچھ نہیں کہا جاسکتا، لیکن اسلام کے فروعی اختلافات کی تاریخ کے متعلق مصر کا جو رقی منشور اور بکھری ہوئی سطروں کو جوڑ کر میں نے پیش کیا ہے، شاید اس کی رہنمائی میں ایک حد تک ہم اصل حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں میرا مقصد یہ ہے کہ مختلف حالات سے گزرتے ہوئے قاضی جبار کے عہد میں مصر فقہی مکاتب خیال کے اعتبار سے جس نقطہ پر پہنچا ہوا تھا اس کے علم کے بعد عطاوی نے اپنے شافعی استاد اور ماموں کو چھوڑ کر خنئی مذہب اور خنئی فقہ کے حلقہ ہائے درس سے جو تعلق پیدا کیا غالباً اب اس کا سمجھنا دشوار نہ ہو۔

ابن ابی الیث حنفی معزلی قاضی کے زمانہ میں امام شافعیؒ کے تلامذہ کا، المزنی کے دوست اور قریب رفیق درس امام البوطیؒ کا پابزنجیر مصر سے بغداد جانا، اور ان ہی بھاری بھاری بیڑیوں کے نیچے حالت اسیری و قید میں جان بحق ہونا، خود المزنی کی جامع مسجد میں بھرے اجلاس کے اندر دوسرے علماء و مشائخ کے ساتھ ابن ابی الیث کے غلاموں سے اتنی ذلت اٹھانی کہ تھپڑ مار کر ان علماء کے سر کی ٹوپیاں اڑائی جاتی ہیں اور شہر کے اوباش لڑکے ان سے گیند کھیلنے ہیں۔ بھلا ان واقعات و حوادث نے المزنی کے دل و جگر پر خفیت کی جانب سے جو گہرے زخموں کے نشانات قائم کر دئے تھے کیا وہ بھر سکتے تھے، مگر کہ قاضی بکار کے طرز عمل نے خفیت کی جانب سے بہت کچھ صفائی کا مواد فراہم کر دیا تھا مگر انصوں نے بھی کیا کیا کیا تھا۔ صرف یہی کہ ابن ابی الیث کے سفلہ پن کی جگہ ایک اعلیٰ شریفانہ کردار کی حنفی مثال پیش کی تھی، لیکن مقابلہ اور رقابت کا سلسلہ تو پھر بھی باقی تھا، کوزوں اور زنجیروں کا ذریعہ ختم ہو گیا تھا، لیکن قلم کا حملہ تو جاری تھا بلکہ سچ تو یہ ہے کہ قلمی حملہ کی ابتداء قاضی بکار ہی نے کی۔ خواہ وہ کتنے ہی جمیل اور محتاط رنگ میں ہو، ابن ابی الیث کا قصہ تو ایک دن دو دن میں ختم ہو جاتا تھا لیکن قاضی بکار نے جب امام شافعیؒ پر مد کرنے کے لئے اپنی کتاب حلیل لکھنی شروع کی ہوگی، ظاہر ہے کہ جو کچھ رات کو لکھتے ہوں گے۔۔۔۔۔ دوسرے دن اس کا ذکر اپنے تلامذہ اور حلقہ احباب و اصحاب میں کرتے ہوں گے اور یہ چیزیں مسلسل امام المزنی تک پہنچائی جاتی ہوں گی۔ آج فلاں مسئلہ میں امام شافعیؒ کی یہ غلطی قاضی نے نکالی، فلاں مسئلہ میں ان کے علی نقض کو ثابت کیا۔ یہ قصہ جہاں تک میر خیال ہے برسوں جاری رہا۔ کیونکہ گو ابن طولوں نے قاضی بکار کو آخر میں قید کر دیا تھا۔ لیکن پھر بھی المزنی کی زندگی میں قاضی بکار کو تقریباً بارہ سال ایسے ملے ہیں جن میں ان کو ہر قسم کی فراغ بالی حاصل تھی، مگر فراغ بالی کا تو پوچھنا ہی کیا تھا، مصر کے قاضی تھے اور اس پر ابن طولوں ان کا حد سے زیادہ قدر دان تھا۔ علاوہ ماہوار تنخواہ کے جو مصر کی طلائی اشرفی پونے دو سو ماہوار کے قریب تھی ہر سال ابن طولوں ایک ہزار اشرفیوں کا توڑ بطور معمول کے دیا کرتا تھا اور اس پر لطف یہ تھا کہ قاضی صاحب کو اس پر بھی فخر تھا کہ۔

ماحلت سزاوی علی حلال ۱۰ جائز مقام پر اپنی شلوار میں نے نہیں کھولی ہے۔
یعنی عمر بھر کنوارے رہے۔ بگاڑے پہلے ابن طولون کے پاس جاہ و جلال کا حال یہ تھا کہ تلخاوی اپنی چٹم دید
شہادت بیان کرتے ہیں کہ

فادری کم کان یحییٰ احمد بن مجھے یاد نہیں پڑتا کہ فی دفعہ یہ صورت پیش آئی کہ احمد بن طولون
طولون الی بکار وھو علی الخش قاضی بکار کے پاس آنا اور قاضی حدیث پڑھانے رہتے تھے
فما یشر بکارا لا وھو جالس قاضی صاحب کو پتہ بھی نہیں چلتا، متنبہ ہوتے بھی تو اس وقت
الی جنہم ۱۰ جب ابن طولون کو اپنے نعل میں بیٹھا پاتے۔

ایک معمولی مقدمہ میں ابن طولون کا فرمان ہوا کہ فلاں گھر کو قاضی نیلام کرادیں، قانونی طریقہ سے
اس میں خود ابن طولون کے بیان کی ضرورت تھی، قاضی بکار نے صاف کہلا بھیجی احتی میخلف من لہ الدین یعنی
خود ابن طولون جب تک اجلاس میں آکر قسم کھا کر نہ بیان کر جائے کہ ان کا بقا یا ہے میں نیلام کا حکم نہیں دوں گا
راوی کا بیان ہے مخلف ابن طولون (ابن طولون نے قسم کھائی) تب قاضی نے کہا الا آن فقد امرت بالبیع
دب میں مکان کی بیع کا حکم دیتا ہوں (ابن طولون قاضی بکار کی کتنی ناز برداریاں کرتا تھا اگر اس کی تفصیل کی جائے
تو بڑی طوالت ہوگی۔ حد یہ تھی کہ چونکہ ابن طولون زیادہ تر مقدمات کے فیصلے خود ہی کرتا تھا اور مصر میں ایسا عذاب
قائم نہ رکھا تھا کہ مقدمات کی تعداد بھی اتنی گھٹ گئی تھی کہ

۱۰ اس سلسلے میں ایک دلچسپ لطیفہ یہ ہے کہ حارث بن مسکین قاضی کے گھر ایک دن قاضی بکار ملے گئے، حارث عمر
میں بڑے تھے، پوچھ لیاں بکار تم پر کچھ قرض تھا یا بال بچے ہیں، یا حکومت نے ہر دست کی جو بصرہ چھوڑ کر اتنی دور مصر
نو کر کے آئے۔ قاضی صاحب نے کہا ان میں سے کوئی بات نہیں، حارث نے سکر کہا تو تم نے خواہ مخواہ مصر سے
بصرہ تک بیچارے اونٹ کو تھکا یا۔ حارث بڑے زاہد مزاج آدمی تھے، اس کے بعد بولے مجھے خدا کی قسم ہے جو تمہارے پاس کبھی
آؤں، مطلب یہ تھا کہ بھر دینا پس بلا ضرورت بتلا ہونے کی کیا حاجت تھی۔

۱۰ لحقات الکندی ص ۵۱۰۔ ۱۰ ایضاً ص ۵۰۸

حتیٰ کان بکارہما کُفْرُ فی محلہ بسا اوقات قاضی اپنے اجلاس میں بیٹے بیٹے اٹگئے گئے
 و انکا کٹھا نصرف الی منزلہ و اور بیک لگا کر بیٹھ جاتے پھر گھر واپس ہوتے اس طور پر کہ وہ
 لم یبق قدم الیہما ثنائان لہ آدمی بھی ان کے سامنے پیش نہ ہوتے۔

گویا سرکاری کاموں سے ان کو فراغت تھی، ایسے موقعہ پر ظاہر ہے کہ بحث و مباحثہ کے سوا
 ان کا زیادہ مشغلہ اور کیا ہوگا، مزنی کی مختصر تھی اور اس پر ان کی تنقیدیں۔ جہاں تک میرا خیال ہے، جو
 کچھ قاضی لکھتے تھے یومیہ اس کی خبر المزنی کو پہنچائی جاتی تھی، علمی مباحث کا اس شخص تک پہنچنا آخر
 کیا مستبعد ہے، جس کی کتاب پر تنقید لکھی جا رہی تھی، جب لوگوں کا حال یہ تھا کہ معمولی معمولی مقدمات
 تک کے اظہار اور بیان کی رپورٹ مزنی کو پہنچا آتے تھے۔ کہتے ہیں کہ کسی نے شفعہ کا دعویٰ قاضی کے
 اجلاس میں دائر کیا، مدعی علیہ شافعی تھا اور دعویٰ شفعہ شرکت ملک کا نہیں بلکہ شرکت جوار (پڑوس) کا
 تھا جس سے امام شافعیؒ کے نزدیک شفعہ کا حق پیدا نہیں ہوتا، مدعی علیہ اپنے امام کے خیال کی بنیاد
 پر شفعہ کا انکار کرتا تھا، قاضی صاحب نے اس کو حلف لینے کیلئے کہا۔ اس نے قسم کھا کر کہا کہ مدعی
 کو شفعہ کا حق حاصل نہیں ہے، قاضی نے کہا کہ قسم میں اتنا اور اضافہ کرو کہ جو لوگ جوار کے شفعہ کے
 قائل ہیں ان کے مسلک کی بنیاد پر بھی شفعہ کا اس کو حق نہیں ہے۔ اس اضافہ سے اس نے انکار کیا۔
 قاضی صاحب نے مدعی کو ڈگری دیدی۔ حالانکہ بات کتنی معمولی اور ہلکی ہے مگر چونکہ اس میں خفیت
 اور شافیت کے اختلاف کی ہلکی سی جھلک پائی جاتی تھی اس لئے اس شخص نے المزنی تک اس کی خبر
 پہنچائی امام مزنی نے سن کر فرمایا ایک فقیہ قاضی کا سامنا تمہیں ہوا ہے

شافیت و خفیت کے قصہ کی جب اتنی معمولی بات بھی قاضی بکار کی المزنی تک پہنچائی
 جاتی تھی تو قاضی کی ”کتاب جلیل“ جو گویا ہر امام شافعی کی تردید میں تھی، لیکن جاننے والے جانتے ہیں

کہ ان تردیدوں کی زیادہ زوالزنی کی ان جا کا ہیوں اور محتوں پر پڑتی تھی جو اصولوں نے امام شافعی کے نقاط نظر کی تعبیر میں اٹھائی تھی۔ ذہبی نے اپنی مشہور تاریخ دول اسلام میں قاضی ابوزرعہ کا فقرہ جوالہنی اور ان کی مختصر کے متعلق نقل کیا ہے کہ کسی نے ابوزرعہ کے سامنے کہا کہ مرنی نے امام شافعی سے بہت زیادہ علم حاصل کیا، ابوزرعہ نے کہا

ما اکثر ما ظلم المرنی للشافعی ۱۵ امام شافعی کی وجہ سے مرنی پر کتنے ظلم ہوئے ہیں۔

مطلب یہ ہے کہ بچا پر مرنی کے کتنے کمالات ہیں جو واقعی ان کے قہ وہ لوگوں نے امام شافعی کی طرف منسوب کر کے ان پر ظلم کیا، اور یہ بھی صحیح ہے کہ امام شافعی کی وکالت کی وجہ سے مرنی کو مخالفین کے تمام حملے اپنے اوپر لینے پڑے بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ قاضی ابوزرعہ کا مشہور تاریخی فقرہ اپنے پیش رو قاضی بکارہی پر شاید تعرض ہے۔ اس لئے باوجودیکہ بولطی، ربیع وغیرہ سب کے مختصرات منسوبہ الی الشافعی موجود تھے، لیکن اس مظلومیت کی تلافی کی صورت قاضی ابوزرعہ نے یہ نکالی تھی کہ صلائے عام دیدیا تھا۔

من یحفظ مختصر المرنی مأثرة ۱۶ جو مرنی کی مختصر کو زبانی ازبر کرے گا تو سوا شرفیاں قاضی

دینار بھالک۔ ۱۷ ابوزرعہ اس کو دینگے

گزر چکا ہے کہ قاضی بکارہی تصنیف جلیل کے لکھنے کا منشا امام شافعی یا ان کے تلامذہ کی کوئی دوسری کتابیں نہیں تھیں بلکہ یہ سارا بخار مرنی کی مختصر کی کو سامنے رکھ کر نکالا جا رہا تھا، اسی مختصر کے سننے کے لئے دو مستقل گواہ مرنی کے پاس بھیجے گئے اور گواہوں کے شرعی اظہار کے بعد قاضی نے وقال الشافعی کے دعویٰ کی شرعی تصحیح کر کے جس پر تہرہ اندازی کر رہے تھے آخر کار اس کی دکھن اپنے اندر محسوس کرنے لگے۔

میر خیال ہے کہ معلومات بالا کو جو بھی نظر تعمق پڑھیں گے وہ میرے ساتھ اتفاق کرنے میں غالباً پس پیش نہیں کر سکتا کہ مصر قاضی بکارہی کے عہدہ قضا کے عہد میں (غیر شریفانہ، ناجہذب اختلافات کا نہیں) بلکہ شاید

باقاعدہ عالمانہ مناظروں کی آماجگاہ بنا ہوا تھا، میاں اندازہ ہے کہ مصر پر یہ دور تقریباً دس گیارہ سال تک باقی رہا۔

اور یہی وہ وقت ہے جب ہمارے امام ابو جعفر الطحاوی علیہ الرحمۃ کے وسطانی زنیوں پر قدم رکھ چکے تھے، غالب ہے کہ مذاکشافی اور اس کے ساتھ فقہ شافعی کے استدلالی طریقہ کے ابتدائی خاکہ سے وہ واقف بنائے جا رہے تھے۔ سین کے ملانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عمر اس زمانہ میں سترہ اٹھارہ سال سے متجاوز ہو چکی تھی، ظاہر ہے کہ ان کے علمی مذاق کی ابتدا ایک ایسے ماحول میں شروع ہوئی جس میں صبح وشام خفیت وشافیت کے درمیان علمی میدان داری ہو رہی تھی۔ قاضی بکارتو ادھر اپنے ترکش کے تیز سے تیز تیر نکال نکال کر اپنی تصنیف جدید کے کمانوں سے امام شافعیؒ کی آڑ لیکر المرنی پر چلا رہے تھے، اگرچہ یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اس تحریری مبارزت میں مرنی نے بھی قلم اٹھایا یا نہیں، لیکن ہر وہ تیر جو قاضی کی طرف سے چلایا جاتا ہوگا، ناممکن ہے کہ اگر تحریری نہیں تو مرنی کے حلقہٴ اصحاب واجاب میں تقریری طور پر اس کی مدافعت اور بازگشت کی آواز نہ سنی جاتی ہو، علم کا جو حلقہ ان مدافعانہ اوراقِ قدامانہ آوازوں سے گونج رہا تھا ظاہر ہے کہ اس میں ابو جعفر طحاوی بھی شریک تھے بلکہ اور دوسرے شاگردوں کو رد و قدح، سوال وجواب، تردید و تنقید کا موقع صرف خاص اوقات ہی میں ملتا ہوگا، بخلاف طحاوی کے کہ المرنی کا گھر ہی ان کا گھر تھا۔ صبح وشام اٹھتے بیٹھتے ان کے کان میں رد و قدح و جدیدیات کی ان آوازوں کے سوا اور کیا آواز آتی ہوگی۔ خصوصاً ایسے گھرانوں میں جہاں علم کے سوار بننے والوں کا کوئی دوسرا مشغلہ نہ ہو، جہاں تک کہ امام مرنی کے حالات معلوم ہیں ان کی زندگی کے جو بیس گھنٹے علاوہ ضروریات حیات و دین کے اسی مشغلہ میں بسر ہوتے تھے۔

اب اسی کے ساتھ آپ طحاوی کی خاص فطری نہاد اور فناد طبع کا بھی اندازہ کیجئے، قطع نظر ان کے فطری افاد طبع خاص ذہن و ذکاوت سے جو بوجھ کے جن کا پتہ ان کی کتابوں کی ہر سطر اور ہر ورق سے ہر اس شخص کو مل سکتا ہے جس نے ان کی تالیفات کا تھوڑا بہت بھی مطالعہ کیا ہے۔ اور انشائاً اللہ اپنے مضمون کے دوسرے حصہ میں ہم اس کی مثالیں بھی پیش کریں گے۔ اسی وقاد طبعیت، ثاقب ذہن اور اس کے ساتھ ساتھ جب نوجوانوں

کی فطرت میں تسلیم و انقباد کی جگہ کچھ پہنچ اور اجتہاد کا بھی مادہ ہو تو اس کے جز نتائج ہو سکتے ہیں وہ ظاہر ہیں، طحاوی کی فطرت اور ان کے دل و دماغ کا طبعی رجحان کیا تھا، اس کا اندازہ اسی واقعہ سے ہو سکتا ہے جس کا ذکر امام طحاوی نے خود اپنی تاریخ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ

فطارت هذه الکلمة بمصر حتى صار مثلاً مری یہ بات سارے مصر میں رچی پھانک کھڑی ہوئی
قصہ یہ ہے کہ قاضی ابو عبیدہ شافعی جن کا ذکر اپنے موقع پر آنے والا ہے، ان سے اور طحاوی سے مختلف اختلافی مسائل میں (شافعیہ خفیہ) کے متعلق بحث و مباحثہ ہوتا رہتا تھا، طحاوی کہتے ہیں کہ کسی سوال کے جواب میں اجبتہ بمسئلة فقال لی ما هذا میں نے قاضی ابو عبیدہ کو ایک مسئلہ کی صورت میں جواب دیا
قول ابی حنیفہ قاضی نے کہا امام ابو حنیفہ کا مسلک تو یہ نہیں ہے۔

ابو عبیدہ نے گویا ان پر یہ الزام لگایا کہ باوجود حنفی مسلک ہونے کے تم کو ایسے جواب دینے کا کیا حق ہو
جو امام ابو حنیفہ کا مسلک نہیں ہے۔ ابو عبیدہ کے اس اعتراض کا طحاوی نے جو جواب دیا اسی کا پیش کرنا مجھے مقصود ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ طحاوی نے یہ اس زمانہ میں جواب دیا ہے جب ان کی عمر ۶۴، ۶۵ سال کے قریب تھی اور حنفی مسلک کی تائید میں اس وقت تک دفتر کے دفتر تیار کر چکے تھے، گویا حنفیت کا جتنا رسوخ کسی میں ممکن ہو سکتا ہے، عمر اور اشتغال دونوں کے اعتبار سے اس کی آخری منزلوں سے گزر چکے تھے، لیکن جوانی کی ترنگ میں نہیں بلکہ بڑھاپے کے سکون و رسوخ کے بعد چھوٹے منہ طحاوی کی زبان سے یہ جواب نکلتا ہے۔

ایھا القاضی او کلما قال ابو حنیفہ قاضی صاحب کیا جو کچھ امام ابو حنیفہ کہیں کیا ضرور ہے
اقول بہ کہیں بھی دی کہوں۔

خیر ہاں تک تو بات پھر بھی ایک حرکت ٹھنڈی ہی ہے، ابو عبیدہ نے طحاوی کے اس جواب پر حرج یہ جھپٹا ہوا انشتر لگا یا۔

ما ظنک الامقلد میں تو مقلد ہونے کے سوا تمہیں اور کچھ خیال نہیں کرتا تھا

اس وقت بوڑھے طحاوی کی زبان پر بے باک جوانوں کا سایہ جواب بے ساختہ جاری ہوتا ہے طحاوی

خود ہی راوی ہیں

فقلت لہل یقلد الا عصبی میں نے کہا کہ مقلد تو وہی ہو سکتا ہے جو متعصب ہو

ابو عبید نے طحاوی کی اس جرأت کو محسوس کر کے پھر کہا

او غبی یا مقلد ہوتا ہے جو غبی ہو

طحاوی اور ابو عبید دونوں کی زبانوں کا یہی بے ساختہ فقرہ

ہل یقلد الا عصبی او غبی

ملک کے ایک گوشے سے دوسرے گوشے تک آگ کی طرح پھیل گیا: حتی صار مثلاً اور لوگوں نے اس کو ضرب المثل بنا لیا یہ واقعہ رفع الاصر کے حوالہ سے الکندی کے لمحات سے ماخوذ ہے، طحاوی کا واقعی مطلب اس فقرہ سے کیا تھا مجھے اس وقت اس سے بحث نہیں بلکہ صرف یہ دکھانا ہے کہ کہنہ سالی کے سکون اور طمانیت میں جس کی فطرت کا یہ حال ہو، جوانی کا گرم خون جب اس کی رگوں میں دوڑ رہا تھا اس وقت اس کے دل داغ جذبات و رجائات کی کیا کیفیت ہوگی جس کی آزاد خیالی کا بڑھاپے میں یہ رنگ ہو، جوش شباب میں اس کی طبیعت کی منہ زوریوں، نفس کے ابا کا کیا حال ہوگا، مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابو جعفر طحاوی جس زمانہ میں اپنی ماموں المرنی کے زیر تعلیم تھے اوقاضی بکار و مرنی کے درمیان مقابلہ کا بازار گرم تھا، ہر روز قاضی کے حلقہ سے کسی نئے مورچہ پر حملہ کی جو خبر آتی ہوگی اور اس کی مدافعت میں المرنی کی طرف سے جو تیاریاں عمل میں آتی ہوں گی دونوں طرف کے مباحث میں قدرتی طور پر طحاوی کا بھی حصہ لینا ناگزیر تھا۔ اسی سلسلہ میں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں طحاوی کے غیر عصبی کھلے ہوئے آزاد دماغ نے قاضی بکار کہنے یا خفی پہلو کی تائید میں کہنے کا اصرار کیا، ماموں نے ابتداء میں نفہیم سے کام لیا ہوگا لیکن جوان بھانجے کا اصرار اسی پہلو پر زور دینے میں بڑھ رہا، طبعاً ایسے موقع پر جہاں نسبی طور پر خوردی، بزرگی کا بھی رشتہ ہو، استاد کا برہم ہو جانا اور برہمی میں کچھ

حد سے گزر جانا محل تعجب نہیں ہے اور یہی وقت تھا جس میں المرزئی کی زبان سے طحاوی کی شان میں وہ الفاظ نکل پڑے جس سے مورخین^۱ واللہ لا افلحت اخذ کی قسم تو کبھی کامیاب نہ ہوگا، واسطہ لاجاء منک شیء خدا کی قسم تجھ سے کوئی کام نہ بن پڑے گا، ہو سکتا ہے کہ چڑھ کلام میں طحاوی سے بھی ایسے الفاظ نکل پڑے ہوں جو المرزئی یا امام شافعی کے مقام کے مناسب نہ ہوں ایسے مواقع میں یہ بھی کچھ بعید نہیں ہے اور ان کی یہی بات المرزئی کے زیادہ برہم ہونے کی وجہ ہو گئی ہو۔

بہر حال قرآن کا یہ اقتضا ہے کہ ماموں بھانجے میں یہ جھگڑا خفیت اور شافیت ہی کے اختلافی مسائل کے متعلق ہوا، اور اس جھگڑے کی بنیاد قاضی بکار کی وہ کتاب جلیل ہی تھی جس کی ایک بڑی دلیل یہ بھی ہے کہ ماموں سے اس علمی مقاطعہ کے بعد طحاوی بجائے اس کے کہ کسی دوسرے شافعی عالم یا مالکی فقیہ کے پاس جاتے، وہ سیرے علماء اخلاف کے حلقوں میں جا کر شریک ہو گئے اور گواہ سلسلہ میں انھوں نے متعدد خفی علماء سے استفادہ کیا لیکن ان اساتذہ میں ان کا جو تعلق قاضی بکار سے رہا غالباً دوسروں سے اتنی خصوصیت حاصل نہیں ہوئی۔ ذہبی نے اپنی کتاب سیر النبلاء میں قاضی بکار کے تلامذہ کا ذکر کرتے ہوئے جہاں طحاوی کا نام لیا ہے ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے

والکثر عندہ الطحاوی جدا لے قاضی بکار سے طحاوی نے بکثرت روایت کی ہے۔

ذہبی کے اس قول کی تصدیق ان کی مرویات سے ہوتی ہے اور صرف علمی استفادہ نہیں بلکہ قاضی بکار کی پاسداری میں جیسا کہ میرا خیال ہے اپنے حقیقی ماموں اور ان کی مادی اعانتوں کو چونکہ چھوڑنا پڑا اسی کی تلافی قاضی بکار نے یوں کی کہ طحاوی کو اپنا سکرٹری بنالیا عبد القادر المصری نے اپنے طبقات میں تصریح کی ہے

کان کتاباً للقاضی بکار بن قتیبہ طحاوی قاضی بکار بن قتیبہ کے سکرٹری تھے۔

بلکہ میرا گمان تو یہ ہے کہ ماموں سے الگ ہونے کے بعد قاضی بکار جواہل و عیال کے جھگڑوں سے آزاد تھے

انھوں نے جو ہر صلح پاکر طحاوی کو اپنی سرپرستی میں لے لیا، واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسا عام طور پر کیا کرتے تھے، عامر بن عبد اللہ کا حال آگے آئیگا کہ وہ قاضی صاحب کا پروردہ تھا اور غالباً امام طحاوی قاضی بکار ہی کے اشارہ سے پہلے تو مصر ہی میں ایک قدیم حنفی عالم جن کا نام احمد بن ابی عمران موسیٰ تھا اور جو قاضی ابو یوسف محمد بن حسن کے مشہور شاگرد و خلیفہ محمد بن سماء کے تلمیذ تھے، ان سے پڑھنے کا حکم دیا اور اس کے بعد ان کو قاضی بکار ہی نے شام بھجور یا وہاں طبقۂ اخلاف کے ایک ماہر فن مولوی عالم عبدالحمید ابو خازم سے ان کے خاص علوم کے سیکھنے کا موقعہ دیا جن کا حاصل ہونا اس زمانہ میں ہر شخص کے لئے آسان نہ تھا، تاریخوں میں لکھتے ہیں، کہ ابو خازم اس زمانہ میں علاوہ عام علوم دینیہ کے

کان عالماً بالفرائض والحساب الذرع و وہ فرائض اور حساب ذرع (پائٹل) قسمت کے عالم
القسمۃ حسن العلم بالجبر والمقابلہ وحساب الذرع تھے اور جبر و مقابلہ دور کے حساب و صلیکے اسرار
وغامض الوصایا والمناخات ۱۷ اور مناخات کا بھی اچھا علم رکھتے تھے۔

یہ خیال کہ طحاوی شام قاضی بکار کی سرپرستی میں گئے، اس کی تائید اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے کہ اپنے ماموں المرتضیٰ سے الگ ہونے کے بعد جہاں تک معلوم ہوتا ہے ابو جعفر طحاوی کی مالی حالت اچھی نہ تھی ابن خلکان نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ

ابو جعفر الطحاوی کان صعلوکاً ۱۸ ابو جعفر طحاوی غریب تھے۔

”صعلوک“ کا لفظ عربی زبان میں گویا انتہائی فقر و فاقہ کی حالت کو ظاہر کرتا ہے اس زمانہ میں حصول علم کی راہ میں جو مالی قربانیاں لوگوں کو دینی پڑتی تھیں، خصوصاً ان علوم کے لئے جن کے عالم ابو خازم عبدالحمید تھے وہ معمولی نہ تھیں، غالباً قاضی بکار چونکہ ان کو اپنا سکریٹری بنا نا چاہتے تھے اور محکمہ فقہ کے سکریٹری کے لئے علوم مذکورہ بالا کا جانا ضروری تھا۔ اس لئے ان کو پہلے انھوں نے ابو خازم کے پاس بھجور یا، چونکہ فقہ ابی حنیفہ کی تحصیل

تو طحاوی ابن سماعہ کے ایک جلیل القدر شاگرد احمد بن ابی عمران سے کرچکے تھے، جب دنیاوی علوم، نیز مورثت فرائض و وصایا کا فن ابو خازم سے حاصل کر کے اب وہ مصر لوٹے تو محکمہ قضا کے کاتب ہونے کی صلاحیت پورے طور پر پیدا ہو چکی تھی قاضی بکار نے ان کو اپنے پاس نوکر بھی رکھ لیا اور جب تک موقع ملتا رہا قاضی بکار سے طحاوی فقہیات سے زیادہ حدیث کا علم حاصل کرتے رہے، اسی لئے جیسا کہ میں ذہبی کے حوالے سے نقل کر چکا ہوں کہ قاضی بکار سے زیادہ ہی نہیں بلکہ اکثر جہاد کی شکل میں انھوں نے حدیثیں روایت کی ہیں اور جہاں تک میرا خیال ہے حنفی فقہ کے جہاد قی حصہ کی تعبیر و تفسیر تقریر و تاویل میں طحاوی نے جو یہ طویل حاصل کیا۔ اس میں زیادہ قاضی بکار ہی کی صحبت کو دخل ہے، فقہ کے اس حصہ پر غور و فکر اور شوق کا موقع ان کو اس لئے اور زیادہ میسر آیا کہ اس زمانہ میں مختصر المزنی کے مقابلہ میں قاضی بکار اپنی کتاب جلیل کے ساتھ مصروف تھے اور کیا عجب ہے کہ اس سلسلہ میں بھی وہ اپنے جوان سرکری سے کام لیتے ہوں، طحاوی کے ساتھ قاضی بکار کی مہربانیوں میں ہو سکتا ہے کہ اس علمی رقابت کو بھی دخل ہو، جو المزنی سے ان کو تھی گویا جے المزنی نے گرایا تھا وہ اسے اٹھانا چاہتے تھے، یوں سمجھئے کہ ان دونوں عالموں کی اس رقابت نے علامہ طحاوی کا کام بنادیا۔ دین و علم و دنیا تینوں چیزیں انھیں حاصل ہو گئیں۔

لیکن افسوس یکا یک عباسی حکومت میں ایک سیاسی فتنہ کھڑا ہوا، جس کی داستان طویل ہے، خلا یہ ہے کہ عباسی حکومت کا خلیفہ اب معتمد تھا اور اپنے بھائی موفی کو اس نے دلی عہد باضابطہ تسلیم کر لیا تھا۔ لیکن موفی پر حرص کا غلبہ ہوا اور معتمد کی زندگی ہی میں وہ تخت خلافت پر قبضہ کی کوشش کرنے لگا۔ معتمد نے تمام امراء دولت سے اس سلسلہ میں امداد و طلب کی، مصر کا حاکم احمد بن طولون جو قاضی بکار اور ان کے علم و فضل کا سب سے بڑا قدر شاخص تھا، معتمد کی امداد کو کھڑا ہو گیا۔ موفی اس بنیاد پر ابن طولون سے بگڑ گیا۔ معتمد کو موفی شاہ شطرنج بنا چکا تھا، حکومت کے وسائل پر اس کا قبضہ تھا اس نے ابن طولون کی معزولی کا فرمان بھیج دیا اور ممالک محروسہ میں اس پر لعنت کرنے کا حکم دیا۔ ابن طولون کے غصہ کی کوئی حد نہ رہی فوج لیکر مصر سے بغداد کی طرف

چل پڑا، قاضی بکار بھی ساتھ تھے، دمشق میں ابن طولون کو محمد کا فرمان ملا کہ موفق کو ولی عہدی سے ہم نے معزول کر دیا، اسی وقت ابن طولون نے تمام امراء و اعیان قضاۃ و مشائخ جو وہاں موجود تھے سب کو خلیفہ کے حکم کی تعمیل کرنے کے لئے کہا۔ کہا جاتا ہے کہ سمجھوں نے تعمیل کی لیکن قاضی بکار نے خلیفہ کو ”الناکث“ عہد شکن قرار دیا۔ یہ خبر ابن طولون کو پہنچی، قاضی کی طلبی ہوئی، امتحاناً اس نے موفق پر لعنت کرنے کا قاضی کا مطالبہ کیا انھوں نے انکار کر دیا، دونوں میں تو تو میں میں ہوئی، تاہیں کہ ابن طولون غصہ سے بھوت ہو گیا، اور قاضی بکار کا سارا وقار اس کے دل سے نکل گیا پھر ابن طولون نے قاضی بکار کے ساتھ جو ناگفتہ بہ سلوک کئے، اس کے ذکر سے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی بکار کے بدن سے کپڑے پھڑوا کر اس نے انزوائے، صرف با نجامہ اور موزہ کے ساتھ قاضی صاحب ننگے بدن زمین پر لٹائے گئے اور ان کی دونوں ٹانگوں کو لمبی کرا کے آہنی اعصاب سے ابن طولون نے مسلسل مارنے کا حکم دیا۔ ایک آدمی ان کی ٹانگیں پکڑے ہوئے تھا اور مسلسل مار رہی تھی، قاضی بکار پاؤں سمیٹ بھی نہیں سکتے تھے بیان کیا جاتا ہے کہ اس حال میں بھی اس بدن فطرت قاضی کے منہ سے ”اوہ“ سے زیادہ کوئی آواز نہیں نکلتی تھی اور اسی عریاں حال میں ان کو جیل خانہ پہنچا دیا گیا، جہاں وہ آخر عمر تک رہے۔ ابن طولون کی وفات کے چالیس دن بعد قاضی صاحب کا بھی انتقال ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ اس انقلاب نے

شہر آں مرغ کو خانہ زریں نہاد زمانہ دگرگوں آئین نہاد

نہ وہ ولایت قضا رہی نہ قاضی بکار کے سرکڑی اور کاتبین سب الگ الگ ہو گئے خود طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کے ایک ایک سنے والے الگ ہو گئے، بلکہ ابن طولون کے اس اعلان پر کہ قاضی بکار پر جس کا جو کچھ مطالبہ ہو پیش کرے، طحاوی کہتے ہیں کہ دنیا بھوٹے دعوے لیکر ٹوٹ پڑی

لے کہتے ہیں کہ ابن طولون جب مرض الموت میں مبتلا ہوا تو قاضی سے معافی کے لئے آدمی بھیجا، انھوں نے کہلا بھیجا دیں پیر رفتہ انکار اور تو بیا رختہ و زار، اور ہم دونوں کی ملاقات کا دن قریب ہے ہمارے اور تمہارے درمیان صرف حق تعالیٰ پر وہ ڈالے ہوئے ہیں، جب ابن طولون مر گیا، قاضی کو خبر دی گئی بولے ”مسکین مر گیا“

اپنی آنکھ دیکھی عبرت کا ایک واقعہ طحاوی ہی نے نقل کیا ہے کہ ایک نوعمر لڑکا عامر نامی جسے قاضی صاحب نے پالاتھا وہ بھی مدعوں میں شریک ہو کر ابن طولون کے سامنے حاضر ہوا، قاضی صاحب کو ابن طولون جواب کے لئے دربار میں بلاتا تھا اور اپنے سامنے کھڑا کہے کہ جواب پوچھتا تھا، قاضی کی نظر جب اس پروردہ لڑکے پہ پڑی تو بے اختیار ہو گئے، بولے عامر تم یہاں کیسے؟ عامر نے کہا تو نے مال بریاد کیا اور آج پوچھتا ہے یہاں کیسے، طحاوی کا بیان ہے کہ قاضی کی زبان سے بے ساختہ یہ الفاظ نکل پڑے ”اگر تو جھوٹ بولتا ہے تو خدا تیری عقل سے تجھے نفع نہ پہنچائے“ خود امام طحاوی نے اس کے بعد دیکھا کہ وہ لڑکا مصر کی گلیوں میں دیوانہ وار مارا بچھرتا تھا، لوگوں پر ڈھیلے پتھر پھینکتا تھا منہ سے ہمیشہ لعاب بہتا رہتا تھا جلد نہ نکل جاتا، لوگ پکاراٹھتے ”هذه دعوة بكار“ (یہ بکار کی بددعا کا اثر ہے) امام طحاوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ

ما تعرض للاحد فافلم قاضی بکار کے ساتھ جو بھی الجھا وہ کامیاب نہ ہو سکا۔

طحاوی کے یہ سارے بیانات بھی اس کی تائید کرتے ہیں کہ قاضی بکار سے ان کا خاص تعلق تھا اپنے سر پرست و محسن کے اس حال کو دیکھ کر ان کا دل روتا تھا اور خدا کی شان دیکھتے کہ بلندی کے بعد طحاوی کو یہی سہ ماہوں المرنی کی زندگی ہی میں یکجہی پڑی کیونکہ قاضی بکار کے ابتلا کے سات سال بعد المرنی نے وفات پائی

وتلك الايام نذولها بين الناس

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں علامہ طحاوی نے جو کچھ کیا یا تھا سب ختم ہو گیا، یا ہو سکتا ہے کہ میں ہم بچہ شہرست کے قاعدہ سے ان پر بھی مصیبت آئی ہو اور جو کچھ اثاثہ تھا ابن طولون نے چھین لیا ہو کیونکہ اس فتنہ کے بعد موزین طحاوی کا جو حال بیان کرتے ہیں اس سے ہی معلوم ہوتا ہے کہ پھر انتہائی فقر و تنگ دستی کے شکار ہوئے اور ان کی وہی ”صلوکیت“ پھر واپس آگئی۔ اور مصیبت بالائے مصیبت یہ ہوئی کہ جب تک ابن طولون جیتا رہا، قاضی بکار کی نیابت میں قضا کا کام محمد بن شاذان جوہری سے لیتا رہا۔

لیکن جیسا کہ عرض کر چکا ہوں کہ ابن طولون کا قاضی بکار سے چالیس دن پہلے انتقال ہو چکا تھا اور ابن طولون کے بعد اس کا بیٹا ابوالکحیش غازیوہ گو اس کے بعد مصر کا والی ہوا، لیکن ایسے سیاسی حالات پیش آئے کہ ایک مدت تک کسی قاضی کا تقرر ہی مصر کے عہدہ قضا پر نہ ہو سکا، ابن زولاق کا بیان ہے کہ

کان بین موت بکار و لایمۃ فترۃ لقیۃ قاضی بکار کی موت اور ان کی قضاہ کے درمیان نامہ

فیہا مصر بغیر قاضی سبع سنین ۱۷ ہوئے کا زمانہ آیا یعنی سات سال تک مصر بغیر قاضی کے رہا۔

اور میرے خیال میں بھی جو چیز طحاوی کی پریشانی کا باعث ہوئی جب تک ابن طولون زندہ رہا ظاہر ہے کہ اس وقت تک ان کو حکومت میں کیا عہدہ مل سکتا تھا بلکہ زیادہ قریب یہی ہے کہ گہروں کے ساتھ گھن کو بھی پسنا پڑا ہوگا۔ اور جب ابن طولون مر گیا تو سات سال تک کوئی قاضی ہی مقرر نہ ہو سکا۔ طحاوی نے جو علم بیکھا تھا معاشی حیثیت سے وہ اگر نفع بخش ہو سکتا تھا تو قضاہ ہی کے محکمہ میں اور بیچارے کو دنیا کا کوئی پیشہ ہی کونسا آتا تھا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں میں امام طحاوی کو سخت مالی پریشانیاں اٹھانی پڑیں۔ اس لئے عموماً اس زمانہ کی تنگ دستیوں کا حال مورخین خلاف دستور اپنی کتابوں میں بیان کرتے ہیں۔ (باقی آئندہ)

د حاشیہ صفحہ گذشتہ) نیابت کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ قاضی بکار کا تقرر خود مارگاہ خلافت سے ہوا تھا اور ابن طولون جو مصر کا گورنر تھا اس کو موقوف کرنے کا اختیار نہ تھا۔ ۱۷ ملحقات کنہی ص ۵۱۵۔

اصول دعوت اسلام

از جناب مولانا محمد طیب صاحب ختم دار العلوم دیوبند

مذہبِ اسلام | ہاں جو مذہب اپنی تعلیمات اپنے اسم و رسم اپنی نسبت اور اپنی باہمت و حقیقت کے لحاظ سے ہمہ گیر جامع ملل اور ساری دنیا کے لئے ایک مکمل پروگرام کی حیثیت رکھتا ہو اور جو اپنی ذاتی وسعت اور وسعت کے ساتھ کش عام اور جذب نام کا حامل ہو گو یا جس میں خود بخود عالم نہیں پھیل پڑنے کی اس پٹ موجود ہو وہی اس کا بھی حقدار ہو سکتا ہے کہ اس کی تبلیغ عام ہو وہ ہر ملیٹ فارم سے پھیلے اور اس میں فن تبلیغ کے قواعد و ضوابط کی تعلیم بحیثیت ایک فن کے دی گئی ہو پس اگر انصاف و شعور سے کام لیا جائے تو سلسلہ مذہب میں ایسا مذہب بجز اسلام کے دوسرا نہیں اور نہ ہو سکتا ہے جس کے اسم و معنی اس کی ہمہ گیری کے شاہد اور اس کی تمام صفات اس کی عالمگیری پر گواہ ہوں، چنانچہ جیسے اسلام کا لفظ کسی وطن یا شخص کی طرف منسوب نہیں ایسے ہی اس کے دوسرے صفاتی نام، مثلاً سبیل رب، صراطِ مستقیم، صراطِ اللہ، اور حنیفیت وغیرہ بھی پکار پکار کر اعلان کر رہے ہیں کہ وہ نہ کسی ملک اور وطن کی میراث ہے نہ کسی مخصوص قوم کی جاگیر ہے اور نہ کسی انسانی شخصیت کی پرستاری اس کا موضوع ہے بلکہ اس کے ان اسماء ہی سے بجائے وطنیت قومیت اور شخصیت کے اس کا عالمگیر اور ہمہ گیر ہونا صاف ظاہر ہے بلکہ اگر اسلام نے کسی موقع پر اپنے آپ کو کسی شخص کی طرف منسوب بھی کیا ہے تو ساتھ ہی اس شخصیت کو عالمگیر بنا کر اس نسبت سے بھی اپنی عالمگیری ہی ثابت کی ہے مثلاً قرآن نے اسلام کو کہیں کہیں ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے تو ساتھ ہی ابراہیم کی بات یہی ارشاد فرما دیا ہے کہ

انی جاعلمك للناس اما قاً (سورہ بقرہ) (اے ابراہیم) میں تجھے تمام انسانوں کا مقتدا بنانے والا ہوں

پس جبکہ وہ شخصیت جس کی طرف اسلام کی نسبت تھی خود عالمگیر اور تمام عالم اقوام کے لئے مقتدر بنا دی گئی جیسا کہ ہر زمانہ کی قومیں اس امامت کو تسلیم کرتی آ رہی ہیں اور اسلام کے دور میں اس کا ظہور کامل ہوا تو اس نسبت سے بھی اسلام کی وسعت اور ہمہ گیری ہی کی شان نمایاں ہوئی پھر جیسا کہ یہ اسلام اپنے اسما و القاب اور اپنی نسبتوں کے لحاظ سے پھیل جانے والا مذہب معلوم ہوتا ہے۔ اپنی تعلیمات کی روت سے بھی اس نے اپنی عالمگیری نمایاں کر دی ہے چنانچہ اس نے خصوصیت سے ان تعلیمات کا خاص اہتمام کیا ہے جو اس پھیل پڑنے اور ہمہ گیری کرنے میں خاص اثر رکھتی ہوں اور اس کی عالمگیر تبلیغ کے لئے متقاضی ثابت ہوں مثلاً پھیل پڑنے کے لئے ضروری تھا کہ وہ وطنی حد بندیوں سے آزاد ہو اور ساری دنیا اس کا وطن ہو تو حضرت داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

جعلت لی الارض مسجداً و طہوراً (ابن ماجہ) میرے لئے ساری زمین کو مسجد اور ذریعہ پاکی بنایا گیا ہے

دوسری جگہ سارے عالم کی فتوحات کی بشارت اور ترغیب دیتے ہوئے فرمایا۔

ستفتم علیکم ارضون و کیفیکم عنقریب تم پر زمینیں فتح ہوں گی اور خدا تمہارے لئے

اللہ فلا یحزن احدکم ان یتلھو کافی ہے (مگر) پھر بھی تم میں سے کوئی شخص تیرا مذاہ

باسمہ (مسند احمد) (فنون جنگ) سے تھکنے نہ پائے۔

ایک جگہ مشرق و مغرب کی فتوحات کی بشارت دیتے ہوئے مسلم حکام کو عدل و احتیاط پر آمادہ فرمایا۔

ستفتم مشارق الارض و مغاربھا علی امتی عنقریب مشرق و مغرب میری امت پر فتح ہوگی ہاں مگر

الادعوا لھا فی النار لا من اتقی اللہ وادی اس کے حکام جنہی ہوں گے الا وہ لوگ جو اللہ سے ڈریں گے

الامانة (ابو نعیم فی الحلیہ) اور امانت داری سے حقوق ادا کرتے رہیں گے۔

ایک جگہ ساری زمین کے خزانوں پر اسلام کا قبضہ دکھاتے ہوئے فرمایا گیا۔

او تبت بمھا تیم خزائن الارض فوضعت مجھے زمین کے خزانوں کی کنجیاں عطا کی گئی ہیں اور خزانے

فی یدی (بخاری و مسلم) میرے ہاتھ پر رکھ دیئے گئے۔

یہ روایتیں تو اس کی دلیل ہیں کہ مسلم قوم جس کے ساتھ اسلام روح کی طرح وابستہ ہے کسی خاص وطن کی پابند نہیں، ساری دنیا ان کا وطن بنایا گیا ہے، کسی وطن کی حد بندی انہیں دوسرے وطن سے نہیں روک سکتی اور سارے عالم میں ان کے پھیل جانے اور ان کے ہمہ گیر قبضہ کی خبر دی گئی ہے جو ظاہر ہے کہ اسلام کو ساتھ لئے ہوئے ہی ہو سکتا ہے۔ اس خبر کے ساتھ پھر مسلمانوں کو ساری دنیا میں گھومنے اور سیاحت کے لئے سفر کرنے کا حکم بھی شرعی طور پر دیا گیا۔ پھر نہ صرف ایک آدھ ہی نوع بلکہ متعدد انواع سفر کے تاکید کی اور غیبی احکام صادر فرمائے تاکہ مسلمان مارا کہہ کی طرح کسی ایک ہی خطہ زمین میں پڑے رہنے کے عادی نہ ہو جائیں۔

تعلیمی سفر | سب سے پہلے تعلیمی سفروں کی ترغیب بلکہ تاکید فرمائی گئی اور اس لئے کی گئی کہ جب اسلام میں علم کسی قبیلہ یا خاندان کی میراث نہ تھا اور صحابہ ہی کے زمانہ خیر و برکت میں علم تمام خطوں میں منتشر ہو چکا تھا اس لئے تحصیل علم بھی کسی ایک مقام کے ساتھ مخصوص نہیں، ظاہر ہے کہ اس صورت میں کمال علم بغیر سفر کے ہوئے اور علمی مراکز میں گھومے ہوئے حاصل نہیں ہو سکتا تھا ارشادِ ربانی ہے۔

فَلَوْلَا كَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ
لِّيَنْتَفِقَ رُفُوفُ الَّذِينَ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا
قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ
يَحْذَرُونَ۔
ہر فرقہ میں سے ایک گروہ نے اس غرض سے کیوں سفر نہیں کیا کہ وہ دین میں تفقہ پیدا کریں اور جب تحصیل علم سے فارغ ہو کر واپس آجائیں تو اپنی قوم کو اللہ کے احکام سے ڈرائیں تاکہ وہ دوسرے کاموں سے بچیں۔

اخلاقی سفر | پھر عبرت پذیری کے لئے اقوام سابقہ کے آثار اور گرسے ہوئے کھنڈروں کی طرف سفر کا حکم فرمایا گیا، تاکہ دلوں میں بے ثباتی دنیا کا نقشہ قائم ہو کر اخلاق میں صفائی کا باعث ہو، عمر ناپائیدار کو تہیہ آخرت میں صرف کرنے کے دواعی دلوں میں قائم ہوں، دنیا کو ہر وقت آخرت بڑھے اور رذائل سے نفس پاک و صاف ہو جائے۔ ارشادِ حق ہے۔

أَفَلَمْ يَتَفَعَّلُوا فِي الْأَرْضِ فَلْيَنْظُرُوا كَيْفَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ

اَوَاذَانِ يَتَمَعُونَ بِهَا۔ اور سننے والے کان حاصل ہوں۔

تبلیغی سفر | پھر تبلیغ دین کے سلسلہ میں سفروں کا حکم دیا گیا کہ اہل حق طالبوں کے آنے کے منتظر نہ رہیں بلکہ خود ہی تشنہ ہدایت مواقع پہنچ کر ہدایت خلق اللہ کا فریضہ انجام دیں۔ موسیٰ علیہ السلام کو مدین سے مصر کا سفر کرنے اور فرعون کو راہ حق دکھانے کا ارشاد ہوا۔

اِذْ صَبَّأَ اِلَى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ لَطَغِيٍّ تَمْرُ فِرْعَوْنَ كَيْفَ يَدْرِي اَنْ يَكُونَ لَكَ نَصِيْبٌ مِّمَّا كَسَبْتَ۔ تم فرعون کے پاس جاؤ اس نے سرکشی کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حجاز سے عراق پہنچ کر نمرود کی اصلاح کا حکم ہوا۔ اوسرہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اطراف حجاز میں خود بھی تبلیغی سفر کئے اور جگہ جگہ اقطار عالم میں تبلیغی و فودروانہ فوائے تاکہ عالم کلمہ حق کے آب حیات سے سیراب ہو سکے۔

عباداتی سفر | پھر عباداتی سفروں کی مستقل بنیاد قائم فرمائی۔ حتیٰ کہ خود ایک سفر ہی کو مستقل عبادت قرار دیا جیسا کہ سفر حج کہ اس میں چلنا پھرنا گھومنا دوڑنا اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنا ہی عبادت ہے حتیٰ کہ خاص مکہ کا باشندہ بھی حج کو بلا سفر اختیار کئے ادا نہیں کر سکتا۔ کہ یہ عبادت ہی عین سفر ہے جسے عمر بھر میں ایک دفعہ فرض عین قرار دیا گیا ہے گویا ہر مسلمان پر بندہ ہوا ایک دفعہ سفر فرض کر دیا گیا ہے۔

جہادی سفر | پھر اعلیٰ کلمۃ اللہ کی خاطر جنگی سفروں کا حکم دیا گیا اور کسی ایک خطہ کا نہیں بلکہ پوری زمین کا جہاں بھی ضرورت محسوس ہو اور اسباب مہیا ہو جائیں۔ اور پھر ان سفروں میں مزید سہولت کرنے کے لئے نماز بھی آدمی فرمادی گئی۔ ارشاد ربانی ہے۔

وَلَا تَحْزَنْهُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ وِجْيَاهُ سَفَرٌ مِّنْ اَرْضٍ لَّيْسَ بِهَا حَرْبٌ۔ اور جب تم سفر میں ہو تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہو کہ تم

جنگجو کہ تم کو نصرت و امن الصلوٰۃ ان نماز قصر کرو۔ اگر تم کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ کافر

خِفْتُمْ اَلْاَيُّهُمْ اَلَّذِيْنَ اَكْفَرُوا اِلٰهًا تَمَّ كُفْرُهُمْ بِلِلّٰهِمْ اَلَّذِيْنَ اَكْفَرُوا۔ کوئی شبہ نہیں کہ کافر

اَلْكَافِرِيْنَ كَاوَلَكُمْ عٰدُوْا اَمِيْنًا تہارے کھلے ہوئے دشمن ہیں۔

دوسری جگہ اس سفر جہاد کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کے اختیار نہ کرنے پر ملامت فرمائی گئی۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا كُنْتُمْ إِذْ أَقِيلَ لَكُمْ نَفْسًا
فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّا قُلْنَا لِلَّذِينَ آمَنُوا
أَرْضْنِيكُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا مَتَّاعٌ
الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا
قَلِيلًا - زندگی کچھ نہیں مگر کم۔

تجارتی سفر | پھر تجارتی سفروں کی بنیاد رکھی گئی جو محض روٹی مکمل کرنے اور رزق ڈھونڈنے کے لئے کی جائیں اور ایسے سفروں کی بھی ترغیب دی گئی۔ ارشاد ہے۔

هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا
فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ
تَرْتِيقِهِ - یہ وہی خدا ہے جس نے زمین کو تمہارے لئے ذلیل کر دیا ہے اب تم اس کے کاندھوں پر سوار ہو کر چلو پھرو، اور اس کے رزق کھاؤ۔

غرض سفروں کی مختلف انواع میں جن کو امت کے مختلف طبقات نے اپنے مناسب طال اختیار کیا۔ طلبہ نے تعلیمی سفر کئے، صوفیاء نے اخلاقی سفر کئے، مبلغین اور واعظوں نے تبلیغی سفر کئے، مجاہدین نے جہادی سفر کئے اور تاجروں نے تجارتی سفر اختیار کر کے ہر بیچ سے ہر ایک طبقہ نے اسلامی خدمات انجام دیں، بہر حال زمین کے خطوں میں سفر کرنے، بھڑو کرنا اپنے اور سارے عالم کی مشارق و مغارب میں گھومنے پھرنے کی ان ہدایات بلکہ تاکیدات سے صاف واضح ہے کہ اسلام اور مسلمان جغرافیائی وطنیت کا قائل نہیں ہے اگر وہ وطن پرور ہے تو بایں معنی کہ ساری دنیا اس کا وطن ہے۔

اسلام قومیت سے بلند و بالا ہے | پھر جیسے اس میں وطنیت نہیں ایسے ہی کوئی اصطلاحی قومیت بھی اس کے دامن کو داغدار کئے ہوئے نہیں ہے وہ کسی نسل کسی قبیلہ کسی رنگ کا پابند نہیں، بلکہ ساری دنیا کی اقوام کو ایک

پلیٹ فارم پر جمع کر کے قوم واحد بنانے کے لئے آیا ہے ارشاد ربانی ہے۔

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ
إِلَيْكُمْ جَمِيعًا۔
آپ فرما دیجئے کہ اے لوگوں میں سب کی طرف اللہ کا رسول
بنکر آیا ہوں۔

بَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ
لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا۔
وہ خدا بڑا برکت ہے جس نے اپنے بندہ پر قرآن مجید نازل
کیا تاکہ وہ تمام عالم والوں کے لئے نذیر بن جائے۔

حدیث نبوی میں ارشاد ہے۔

بعثت الی الناس كافة
میں تمام لوگوں کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

بعثت الی الاسود والاحمر
میں کالے اور گورے سب کی طرف بعوث کیا گیا ہوں۔

ان آیات و روایات سے واضح ہے کہ اسلام وطن، نسل، رنگ و غیرہ کی یہ سب قیدیں اٹا کر جاہتا کر
کہ اس کا پیغام تمام عالم کو پہنچ جائے چنانچہ جگہ جگہ تبلیغ، دعوت، موعظت، تذکیر نصیحت، امر بالمعروف، نہایت
ارشاد وغیرہ کے عنوانات سے اس نے اس پر گرام کو پھیلانے اور دنیا کے چپہ چپہ تک پہنچا دینے کی موکہ ہدایات
فرمائی ہیں جس سے واضح ہو گیا کہ اسلام ہی میں ہمیں پڑنے عام ہو جانے اور عالمگیر بن جانے کی صلاحیت تھی اس لئے
اسی نے اپنا مقصد دعوت عام رکھا اور اس لئے اسی مذہب کو جامع اور اجتماعی مذہب کہا جائے گا اور اس لئے وہی
تبلیغی کہلائے جانے کا بھی مستحق ہوگا اور اس بنا پر صرف اسی میں طرق تبلیغ پر ایک فن کی حیثیت و بحث ہونی چاہئے
غور کرو تو اس آیت دعوت نے اسلام کی اس جامعیت اور احاطہ کلی کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ
کیا ہے اور وہ یہ کہ آیت میں جب اسلام کو بنام سبیل رب مدعو الیہ (دعوتی پروگرام) تعبیر کرنا اس کی طرف اُذع سے
دعوت دینے کا امر کیا تو اس کا مفعول ذکر نہیں کیا کہ کن کو دعوت دو، اور یہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ عربیت کے قواعد
کے مطابق ایسے مواقع میں مفعول کا ذکر نہ کیا جانا اس کے عام ہونے کی دلیل ہوتی ہے تو حاصل یہ نکلا کہ سبیل
رب کی دعوت ہر اس شخص کو دو جس میں فہم خطاب کا مادہ ہو یعنی ہر ایک عاقل بالغ انسان کو تبلیغ کرو۔ اور

ظاہر ہے کہ دعوت عام دینا اور ساری دنیا کو اس دعوت کا مدعو ٹھہرا دینا جب ہی ممکن ہے کہ خود دعوتی پروگرام میں بھی عموم و ہمہ گیری کی صلاحیت ہو ورنہ امر عام عبث ٹھہر جائے جو کلام الہی میں محال ہے اس لئے عموم دعوت اور عموم مدعوین کا مقتضا قدرتی طور پر عموم مدعو الیہ ہوتا ہے یعنی دعوتی پروگرام بھی بذات خود عالمگیری کی شان رکھتا ہو، اس لئے اسلام کا تبلیغی ہونا، جامع ہونا اور اجتماعی ہونا اسی آیت کے اقتضائے ثابت ہو جاتا ہے۔

بہر حال یہاں تک مدعو الیہ یعنی دعوتی پروگرام کے احوال و اوصاف کے متعلق بحث تھی اور الحمد للہ کلاس کے پانچ جامع اوصاف تشریعیت یعنی منجانب اللہ ہونا، سنیت یعنی انشعاری نہ ہونا، سزاجت یعنی بے تکلف اور سادہ ہونا، عمومیت یعنی ہمہ گیر ہونا، اور اجتماعیت یعنی اس کے کاموں کا جماعتی رنگ میں ہونا سب اس آیت دعوت سے ثابت ہو گئے۔

دعوت الی اللہ | مدعو الیہ یعنی دعوتی پروگرام کی تشریح کے بعد اب نفس دعوت کا مقام آتا ہے کہ ایسے جامع پروگرام کو پہچاننے کے لئے دعوت و تبلیغ کی کیا نوعیت ہونی چاہئے اور کس انداز سے دعوت دی جائے کہ دنیا کا ہر فرد بشر اس پروگرام کی طرف مائل ہو جائے۔ آیا محض پروگرام پیش کر دینا کافی ہے یا پیش کرنے کا کوئی خاص ڈھنگ بھی مطلوب ہے؟ تو اس کے متعلق بھی اسی آیت دعوت نے کافی روشنی پیش کی ہے، دعوت کے طریقوں اور انولع پر روشنی دلتے ہوئے آیت کریمہ نے بتلایا ہے کہ دعوت الی اللہ اصولاً صرف تین طریقوں میں منحصر ہے جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ مذہبی دعوت و تبلیغ جب تک کسی حجت و دلیل پر مبنی نہ ہو ظاہر ہے کہ وہ قابل قبول نہیں ہو سکتی اور محبتِ بانی کی عقلی رو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ حجت اپنے مذہب کی تحقیق و اثبات کے لئے لائی جائے، دوسرے یہ کہ مخالف پر الزام قائم کرنے کے لئے استعمال کی جائے تاکہ وہ لاجواب اور ساکت ہو جائے، اگر تحقیقِ مذہب کے لئے استعمال کی گئی ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں یا یہ حجت ایسی قطعی اور یقینی ہو کہ مخاطب کے دل میں باطل و بدیقین و انشراح کی کیفیات پیدا کر دے اور یا ایسی قطعی نہ ہو بلکہ محض ظنی ہو جس سے مخاطب کو فی الجملہ کسی حد تک مدعا میں طمانیت اور قناعت قلبی پیدا ہو جائے۔

حکمت | پہلی نوعیت کے ساتھ اثبات مذہب کرنا جو مخاطب کے دل میں مذہب کے اعتقادات کے متعلق یقین اور قطعیت پیدا کر دے حکمت کہلاتا ہے۔

موعظت | دوسری نوعیت کی حجت سے اثبات مذہب کرنا جس سے مذہبی عقائد کی حقانیت کے متعلق ظن غالب لیں بیٹھ جائے اور اس کی مخالف جانب ضعیف اور ناقابلِ شمار ہو کر مغلوب و مستور ہو جائے موعظت کہلاتا ہے۔

مجادلت | اور تیسری نوعیت کی حجت کے ساتھ مخالف کے سامنے آنا اور تمام حجت کے ساتھ الزامی جوابات سے اسے ساکت اور لا جواب کر دینا محالیت کہلاتا ہے۔ اس تقسیم سے تبلیغِ حق کی انواع سہ گانہ مشخص ہوئیں حکمت، موعظت اور مجادلت قرآن حکیم نے ان کو پاکیزہ اسلوب پر لانے کے لئے ان کے اوصاف کی طرف بھی واضح اشارے فرمائے ہیں جس سے یہ انواع دعوتِ مخاطبوں کے دلوں میں گھر کر سکیں گویا قرآن نے تنبیہ کی ہے کہ حجتِ بیانی کے ان تینوں طریقوں میں اسلوب اور روش پاکیزہ ہونی چاہئے بے ڈھنگا پن نہ ہو، بالخصوص مجادلہ و مناظرہ کہ اس میں معاملہ دشمنوں اور معاندین سے پڑتا ہے جو اثنا ربحت میں اپنی اشتعال انگیزوں سے اس کی خاص سعی کرتے ہیں کہ مناظرِ اسلام جوش میں لگ کر آپ سے باہر ہو جائے اور کچھ کا کچھ کہنے لگے تاکہ بجائے مقابل کے وہ خود ساکت کیا جاسکے اس لئے مناظر کو بھونک پھونک کر قدم رکھنا پڑے گا تاکہ دشمن پر تمام حجت ہو جائے اور مناظر کی کسی حرکت سے مذہب اور مذہبی استدلال کو صدمہ بھی نہ پہنچے پائے اس لئے مجادلہ کو پاکیزہ ڈھنگ پر لانے اور اس میں حسن و خوبی پیدا کرنے کے لئے قرآن نے تین لفظ استعمال فرمائے ہیں۔ بالقی اور ھٰی اور احسن یعنی مجادلہ اس روش پر ہو کہ وہ روش بہتر سے بہتر ہو۔ اور یہ عربیت کا ماننا ہوا قاعدہ ہے کہ کثرة المباحی تدل علی کثرة المعافی (الفاظ کی کثرت معافی اور مقاصد کی کثرت کی دلیل ہوتی ہے) ظاہر ہے کہ جب یہاں معنی و مقصد حسن مجادلہ ہے تو یہ الفاظ کی کثرت اس حسن ہی کی زیادہ و کثرت اور تاکید در تاکید کے لئے ہو سکتی ہے اب حاصل یہ ہو گا کہ اپنے مجادلہ میں حسن و رخص پیدا کرو کیونکہ سابقہ دشمن معاند سے ہے جسے رام کرنا ہی تو کوئی ادنیٰ بے ڈھنگا پن بھی نہ ہونے پائے کہ اسے دین یا مناظر دین کی ہوا خیزی کا موقع ملے۔

ادھر موعظت میں سابقہ اپنوں سے ہوتا ہے دشمنوں سے نہیں اس لئے اس میں کسی خاص اہتمام کی ضرورت

ذہنی، البتہ یہ ضرورت تھا کہ موعظت کی تاثیر پر ایہ بیان کی عمدگی سے ہو سکتی تھی کہ عنوان دلچسپ ہو تاکہ مخاطبوں پر اثر پڑ سکے
 گویا موعظت میں حسن پیدا کرنے کے لئے نہ تو اتنی تاکید کی ضرورت تھی کہ کئی کئی الفاظ سے اُسے مضبوط کیا جاتا اور نہ اُسے
 حسن و خوبی سے معرّی چھوڑ دیا جاتا ہی مفید تھا کہ کوئی لفظ بھی حسن موعظت پر دلالت کرنے والا نہ لایا جاتا بلکہ اس حقیقت
 کے پیش نظر کہ جب موعظت کا پر ایہ بیان اچھا بھی ہوتا ہے اور بُرا بھی اور ممکن تھا کہ اس آیت کا مخاطب ہر اچھی بُری
 اور ڈھنگی یا بُرے ڈھنگی موعظت میں اپنے کو آراؤ سمجھتا اس لئے موعظت کے ساتھ صرف حسن کی ایک قید لائی جانی
 کافی سمجھی گئی تاکہ واعظ اور نڈر مضمون و عطا کو دہن میں مرتب کر کے خوبصورت اور موثر پیرایہ میں ادا کر دے۔

ادھر حکمت میں سابقہ عقلا اور تحقیق پسند اصحاب سے پڑتا ہے جن سے اشتعال انگیزی یا تسخروا ستنہ ارا کو کوئی
 اندیشہ نہیں ہوتا وہ اپنی حکمت پسندی سے ہمہ تن صرف حکمت ہی سننے کے متلاشی ہوتے ہیں نہ کہ منظم کی ذات یا مسلک پر
 حملہ کر کے اسے مشتعل کرنے کے لئے اُن سے مخاطب کے وقت ضرورت صرف ایسے ہی کلام کی ہو سکتی تھی جو بذاتہ اعلیٰ
 اور پاکیزہ ہو کہ اُسے جس پیرایہ میں بھی پیش کر دو دلپذیر ہی ہو اور یہ شان حکمتوں اور حقائق ہی کی ہوتی ہے کہ وہ پیرایوں
 کی خوبصورتی اور عنوانوں کی شوخی کی محتاج نہیں ہوتیں بلکہ ان میں خود بذاتہ ایک کشش اور دلپذیری ہوتی ہے جو انھیں
 عنوانوں سے مستغنی رکھتی ہے حتیٰ کہ حقائق بیانی میں عنوانات کو آراستہ کرنے کی فکر کی جائے تو بجا اوقات کلام بھٹا اور غیر موثر
 ہو جاتا ہے اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ حسن کی کوئی بھی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کہ حکمت کبھی بھدی اور غیر حسن
 ہوتی ہی نہیں کہ اسے حسن اور غیر حسن کی طرف منظم کیا جائے نیز اس کے مخاطب ایسے نامعقول ہوتے ہی نہیں کہ اُن کے
 خیال سے کلام حکمت کی لغتی آرائش و زیبائش کی فکر کی جائے۔

خلاصہ یہ کہ مناظرہ جبکہ بہت اچھا بھی ہوتا تھا اگر ڈھنگ سے ہو، اور بہت بُرا بھی ہو سکتا تھا اگر جذبات
 درمیان میں آجائیں اس لئے اس کی بہت برائی کے دفعیہ اور بہت خوبی کی تحصیل کے لئے تین تاکیدیں کلمات آئے
 بالقی، ہی، احسن، ادھر موعظت جبکہ کبھی اچھے ڈھنگ پر ہوتی تھی کبھی بُرے رنگ پر اس لئے اس کی مطلق برائی رفع
 کرنے اور اسی درجہ کی خوبی پیدا کرنے کے لئے اس کی صرف ایک صفت حسنہ پر قناعت کی گئی۔ ادھر حکمت جبکہ

سر تا باغبانی تھی اسے صفات کے ذریعہ اچھا بنانے کی ضرورت ہی نہ تھی اس لئے یہاں حکمت کے ساتھ کسی صفت لانے کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

دعوتِ علی | پھر قرآن میں دعوتِ الی اللہ کے ان تین طریقوں حکمت، موعظت، مجاہدت کے ساتھ چونکہ کوئی قیہا اور تخصیص مذکور نہیں اس لئے یہ تینوں دعوتیں اپنے عموم اور اطلاق پر باقی رہیں گی اور دعوت و تبلیغ کا عموم ہی ہو سکتا ہے کہ خواہ وہ قولی ہو یا فعلی۔ یعنی مبلغ خواہ زبان سے حق کی دعوت دے یا اپنے کسی طرزِ عمل سے دونوں کا ڈھنگ ایسا ہونا چاہئے کہ مخاطبوں کے دل میں حق سرایت کر جائے اور وہ حق کی طرف جھک پڑیں۔ گویا جس طرح مبلغ کے حسن بیان سے مخاطبوں کے شبہات رفع ہوتے تھے اور حق و صداقت پر قناعتِ قلبی اور طمانیت پیدا ہوتی تھی اسی طرح اس کا طرزِ عمل بلکہ ہر نقل و حرکت بھی تبلیغی ہی ہونی چاہئے جس سے لوگ جوق در جوق دائرہٴ حق میں داخل ہو جائیں، علی حکمت سے ان کے دلوں میں دین پر وثوق و یقان پیدا ہو، علی موعظت سے ان میں قناعتِ قلبی قائم ہو اور علی مجاہدت سے ان کے شکوک و شبہات کا قلع قمع ہو جائے۔

اس لحاظ سے دعوت کی یہ سگانہ قسمیں نظری اور علی کی طرف منقسم ہو کر چھ ہو جائیں گی۔ حکمتِ نظری اور حکمتِ علی، موعظتِ نظری اور موعظتِ علی، مجادلہٴ نظری اور مجادلہٴ علی۔ دعوتِ قولی کی تینوں قسموں کی تفصیلات ابھی ابھی گذر چکی ہیں جن میں حکمت و موعظت اور مجاہدت کا علمی اور فکری پہلو واضح کیا گیا تھا جو مخاطب کو مبلغ کے سامنے ضرور علم جھکا دیتا تھا لیکن یہی تینوں حقائق جب علمی رنگ میں مبلغ کی ذات سے صادر ہوتے ہیں تو یہ علمی تبلیغ عامہٴ ناس کے حق میں نظری سے بھی زیادہ قوی اور مؤثر ثابت ہوتی ہے اور مخاطبوں کو مبلغ کے سامنے اور بھی زیادہ سرنگوں کر دیتی ہے۔

مثلاً حکمتِ علی کے تحت میں انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور ایادِ کرام کی کرامات صلحا کے اصلاحی رنگِ تنگ ایسے اونچے دلائل ہیں کہ تاثیرِ عام میں ان کا مقابلہ فکری دلائل نہیں کر سکتے۔ علمی میدان میں ایک تجریم محض کہی جاتی ہے اور علمی میدان میں اُسے کر کے دکھایا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ شاہدہ کا جو اثر ہو سکتا ہے وہ محض کہنے سننے کا نہیں ہو سکتا

موعظت علی | موعظت علی کے سلسلہ میں ایک داعی دین نے اپنے ایک متوسل کے دل سے حسن صورت کی محبت مثانے اور حسن سیرت کی محبت قائم کرنے کے لئے زبان کے بجائے علی حکمت سے اس طرح کلام لیا کہ اپنی ایک چھوکری کو جو ان کے ایک متوسل کی منظور نظر ہوگئی تھی اور ذرا اٹھ میں حارج ہوتی تھی سہلہ دوائیں کھلا کر زرد رنگ بدہیت اور بے انتہا لاغر بنا دیا پھر اس متوسل کے پاس امتحاناً بھیجا متوسل نے معمول سابق کے خلاف بجائے میلان کے اعراض اور نافر اختیار کیا اور نگاہ بھر کر دیکھنا بھی گوارہ نہ کیا۔ شیخ نے یہ کیفیت دیکھ کر متوسل کو ان فضلات و نجاسات پر لا کر کھڑا کر دیا اور فرمایا کہ یہ ہے آپ کا محبوب، چھوکری آپ کی محبوبہ نہ تھی کیونکہ جب تک اس چھوکری میں یہ نجس فضلات بھرے ہوئے تھے آپ کو اس سے محبت تھی آج یہ فضلات ہر یکہ بدن سے خارج ہو گئے تو آپ کو نفرت ہو گئی اس لئے آپ کا محبوب یہ لڑکی نہیں ہے کہ اس کی ذات ثواب بھی وہی ہے جو پہلے تھی بلکہ یہ پول و ہزار ہے۔ اس سے طالب کو عبرت اور ہدایت ہوئی اور اس کا دل صورتوں کی محبت سے پاک ہو کر سیرتوں کا طالب بن گیا۔ پس یہ موعظت تھی مگر علی اور علی سے کہیں زیادہ موثر جس نے اکدم اُس مرید کے دل کی کاپا پلٹ دی۔

مجادلہ علی | یا مثلاً مجادلہ علی کے سلسلہ میں حضرت شیخؒ کے زمانہ میں دہریوں نے قرآن کی اس آیت کو رد کرتے ہوئے کہ روح امر الہی کا نام ہے یہ دعویٰ کیا کہ روح خون کی حرارت اور بخار لطیف کا نام ہے جس سے آدمی زندہ ہے، زندگی اور روح کو امر الہی سے کیا تعلق؟ شیخ نے بجائے علی مناظروں کے اسی وقت برسرِ مجمع اپنی شہ رگیں کٹوا کر سارا خون نکلوا دیا اور کچھ کھڑے ہو کر فرمایا کہ اب میں کیوں زندہ ہوں جبکہ مجھ میں خون کا ایک قطرہ بھی باقی نہیں ہے؟ کیا اب بھی اس میں کوئی شبہ ہے کہ قل اللہم امن امرہ بنی زندگی محض امر الہی سے قائم ہوتی ہے خون سے نہیں، یہ مجادلہ تھا مگر علی اور علی مجادلہ سے کہیں زیادہ موثر کیونکہ اب تک کے فلسفیانہ مناظروں سے ادھر تو لوگوں کے شہات میں اضافہ ہو رہا تھا اور دہریوں کی آواز کو پھیلنے کا موقع مل رہا تھا لیکن شیخ کے اس علی مجادلہ سے دہریوں کی شہ رگ کٹ گئی اور شہات زدہ لوگ سب کے سب ہدایت پر آ گئے۔

حکمت علی | یا مثلاً حکمت علی کے سلسلہ میں بعض مثل نوح کے سامنے چند فلسفی مزاج لوگوں نے کلام الہی کی جھڑپیں

اور دعا کے موثر ہونے کا انکار کیا، شیخ نے بجائے قویٰ تفہیم کے انھیں تیز کلامی کے ساتھ چند تہذیب سے گرے ہوئے جملے کہہ ڈالے جس سے پلٹنی غیظ و غضب اور انتہائی جوش میں آ گئے، اُن کا بدن کپکپانے لگا اور خون کھول جانے سے چہرے تنما اٹھے، کچھ عرصہ بعد شیخ نے ان کی تعریف میں کچھ غیر معمولی اور بالغہ آمیز کلمات کہہ دیئے جن سے وہ پہلا اثر زائل ہو کر ایک نیا اثر انبساط و نشاط کا پیدا ہو گیا، اس پر شیخ نے فرمایا تم سمجھے کہ میں نے کیا کیا؟ یہ میں نے نہیں علی جواب دیا ہے، تم غور کرو کہ میرے چند کلمات نے جو حقیقت واقعیت بھی لئے ہوئے نہ تھے تم میں اس قدر ہیجانِ عظیم اور انقلابِ بپا کر دیا کہ تمہارے چہرے سے سفید سے سُرخ اور سُرخ سے سفید ہو گئے۔ تمہارے بدن ساکن سے متحرک اور متحرک سے ساکن ہو گئے، اندرونی قویٰ میں انبساط سے انقباض اور انقباض سے انبساط پیدا ہو گیا اب تمہارے نفسانی نظام میں ہیجانِ بپا ہو گیا، تو کیا خدا کا پاک کلام جو حقیقتاً روحِ حیات ہے بدن اور روح میں کوئی ایسا انقلاب پیدا نہیں کر سکتا کہ آدمی صحت سے مرض اور مرض سے صحت کی طرف لوٹ جائے اور اس کی طبیعت اس درجہ نشاط و قوت کا اثر قبول کر لے کہ خود ہی مرض کو دفع کرنے میں کامیاب ہو جائے؟ پس یہ حکمت تھی مگر علی جو حکمتِ نظری سے زیادہ موثر ثابت ہوئی۔

بہر حال حجتِ بیانی کے یہ تینوں طریقے قویٰ یا نظری کی قید سے مقید نہ تھے بلکہ نظری اور علی دونوں کو عام تھے اس لئے جہاں دعوتِ قویٰ کی یہ تین قسمیں آیتِ دعوت سے ثابت ہوئیں دعوتِ علی کی بھی یہی تینوں قسمیں اسی آیت سے ثابت ہوئیں اور اگر دعوتِ نظری مع اپنی تینوں قسموں کے مبلغ کے لئے ضروری ہے، تو دعوتِ علی بھی مبلغ کے لئے اسی آیت سے ضروری ثابت ہوئی۔

رعایتِ طبائع | ہاں پھر دعوتِ الی اللہ کے یہ چھ طریقے اور اصول جبکہ اس لئے وضع کئے گئے کہ مخاطبوں کی قسمیں بھی دنیا میں اتنی ہی تھیں تو اس سے ایک اصول خود نکل آیا اور وہ یہ کہ حق تعالیٰ کو محض تبلیغ ہی مطلوب نہیں بلکہ اُس کے ساتھ مخاطبوں کے احوال اور طبائع کی رعایت بھی منظور ہے جس کا منشا شفقت ہے۔ اگر بنی آدم کے مزاجوں اور ذہنیات کی رعایت ملحوظ خاطر نہ ہوتی تو صرف احکامِ الہی کا پہنچا دیا جانا کافی سمجھا جاتا ،

استدلال کی راہ اختیار کرنے کی ضرورت ہی نہ ہوتی، چہ جائیکہ استدلال کی انواع و اقسام پر تفصیل روشنی ڈالی جاتی پس جبکہ انسانوں کے داعیِ اول حق جل مجدہ نے اپنے مخاطبوں کی یہ رعایت فرمائی تو اس سے آیت کا منشا صاف طور پر واضح ہوا کہ تمام داعیانِ دین کا فرض ہے کہ وہ رعایتِ طبع کے ماتحت مخاطبوں کی ذہنیات کا اندازہ کر کے تبلیغ کا آغاز کریں ورنہ بلا رعایتِ طبع ان کی دعوت و تبلیغ موثر نہیں ہوگی اس ثابت شدہ کلیہ کے ماتحت رعایتِ طبع کی حسبِ قدر بھی جزئیات ہوں گی وہ سب اسی آیت و ثابت شدہ مانی جائیں گی۔

فصاحتِ کلام | چنانچہ اس کلیہ کا فرد یہ ہے کہ مبلغ اپنے کلام کو فصاحت و بلاغت سے آراستہ کرے خواہ وہ حکمت سے کام لے یا موعظت اور مجادلہ کے میدان میں آئے بہر حال ششہ کلامی فصاحت لسانی اور بلاغتِ بیانی اس کا خاص شعار ہونا چاہئے تاکہ مخاطب صحیح عنوان سے صحیح مقاصد ہی اخذ کر سکے۔ اگر کلام میں پیچیدگی گنجلک اور بے ترتیبی ہو یا کلام اس محاورات کے مطابق نہ ہو جس کے اہل لسان خوگر ہوں تو مخاطب صحیح اثر قبول نہ کر سکیں گے اور کلام رائیگاں چلا جائیگا۔ اس لئے کلام کی خوبی یہ ہے کہ وہ مقتضائے حال کے مناسب ہو، زمانہ اور وقت کی زبان میں ہو اور ایسے عنوان سے ہو جو لوگوں میں معروف اور متعارف ہو، غریب لغات ناشائسا تعبیرات اور بے محاورہ کلام نہ ہو ورنہ کلام میں نہ دلچسپی پیدا ہو سکتی ہے نہ تاثیر۔ اس لئے حدیث نبوی میں اس قسم کے کلام کی صریح ممانعت فرمائی گئی ہے ارشاد نبوی ہے۔

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرمائی ہے

عن الاغلو طات (مشکوۃ) پیچیدہ اور غلطہ انگیز کلام سے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے بھائی حضرت ہارون علیہ السلام کو اپنے ساتھ رکھنے کی یہ ہکمر درخواست کی کہ وہ مجھ سے زیادہ فصیح اللسان ہیں اور میری تقریر کی تائید میں جب وہ رواں اور صاف تقریر کریں گے تو قلوب پر اچھا اثر پڑے گا ورنہ مجھے ڈر ہے کہ میری رکتی ہوئی زبان سے لوگ برا اثر لیں

اور تلمذِ یب کے دوپے نہ ہو جائیں۔ ارشاد ہے۔

وَإِنِّي هُنَّ هُوَ أَصْنَمُ مَعِيَ لِسَانًا

اور (اے میرے رب) میرے بھائی ہر دن کی زبان مجھ کو

فَأَرْسِلْ مَعِيَ رِدْءًا يُصَلِّيْ اِلَیَّ

زیادہ دواں ہے تو ان کو میرا دعا گار بنا کر میرے ساتھ

أَخَافُ أَنْ يُكَلِّمَنِي

بھیج دے کہ وہ میری تقریر کی تائید اور تصدیق کرے

وَرَبِّ عَجَبٌ لِّشَيْءِهِ

وہ نے مجھے اندیشہ ہے کہ وہ لوگ (فرعون اور اس کے درباری) میری

(القصص)

اس واقعہ سے واضح ہے کہ کلامِ مخاطبوں کی ذہنیت کے مناسب ہو کر ہی اثر انداز ہوتا ہے۔ گویا

شہروں میں ادبی زبان، دیہات میں معمولی اور سادہ زبان، علمی طبقوں میں اصطلاحی زبان اور اہل فنون کے طبقوں میں فلسفیانہ زبان ہی مفید اور موثر ہو سکتی ہے

تنوعِ مضامین و دعوت | پھر مخاطبوں کی رعایت کے سلسلہ میں مبلغ پر یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ وہ دعوت و

تبلیغ کو مختلف قسم کے مضامین سے آراستہ کر کے پیش کرے، اس میں وعدہ بھی ہوں اور وعیدیں بھی، بشارتیں

بھی ہوں اور تحوّل بھی، ترغیب بھی ہو اور ترہیب بھی، صفتِ جنت بھی ہو اور احوالِ نار بھی، فضائل بھی ہوں

اور احکام بھی، قصص بھی ہوں اور عبرت و امثال بھی، حکم و اسرار بھی ہوں اور علمی لطائف و ظرائف بھی، غرض

جو قرآنِ کریم کا طرزِ خطاب ہے اسی کے نقشِ قدم پر یہ دعوت بھی مختلف الاوان مضامین پر مشتمل ہونی چاہیے

تاکہ نوبہ نوبہ مضامین سے مخاطبوں کے شوق کی تجدید ہوتی رہے ورنہ ایک ہی نوع کے مضامین سے مخاطب تنگ

ہو کر اکتا جائیں گے اور تبلیغ کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

مثلاً نوعیتِ بیان یہ ہونی چاہیے کہ اولاً اس میں نیکی کے فضائل اور بدی کی مذمت بیان ہو، خواہ

وہ نیکی بدی عبادت کے دائرہ کی ہو یا عادت کے۔ معاشرت کی ہو یا معیشت خانگی کی، تندرست منزل کی ہو یا سیأت

مدن کی۔ جب مخاطبین ادھر جھک جائیں تو پھر ذکرِ انشاء و طاعت کی مثالیں پیش کی جائیں۔ جب اس درجہ پر

آکر ان کا شوق بھڑک اٹھے تو پھر انہیں ضبطِ لسان اور حفاظتِ قلب کی تلقین کی جائے کہ اُسے برے خیالات

اور گندے اخلاق کا ظرف نہ بنائیں، زبان کو سب و شتم، غیبت و جھلی اور فضول گوئی سے آلودہ نہ کریں، پھر اس مقصد پر مخاطبوں کو ابھارنے کے لئے سلف کی پاکبازانہ زندگیوں کے واقعات ذکر کئے جائیں تاریخی حوالے پیش کئے جائیں، مہذب قوموں اور متدین قرون کے احوال سنائے جائیں، اُن کے نیک انجام پر روشنی ڈالی جائے، نیز عبرت کے لئے بدکار اقوام کا انجام بد دکھلایا جائے۔ پھر لمبی چوڑی امیدوں اور غفلتوں کو توڑنے کے لئے بے ثباتی دنیا اور زندگی کی ناپائیداری کا ذکر کیا جائے کہ یہ سارا عالم کہانی سے زیادہ نہیں ہے۔

حال دنیا را به پر سیدم من از قرائم گفت یا خواست یا بادست یا فاسد

باز پر سیدم بحال آنکہ دروے دل بہت گفت یا غولیت یا دیولیت یا دیوانہ

پھر قلوب میں رقت اور رجوع و انابت نیز سامعین میں خوف خدا پیدا کرنے کے لئے موت اور احوالِ موت کا ذکر کیا جائے کہ فنا کی ساعت قریب ہے مہلت کم ہے، ہر عمل کا انجام سامنے آنے والا ہے پھر نزع و قبض روح کے وہ حسی حالات جو سب کی نگاہوں سے گزرتے ہیں سنائے جائیں کہ کس طرح دنیا سے کوچ ہوتا ہے اور کس طرح ایک انسان اپنے سائے مرغوباتِ طبع دم کے دم میں چھوڑ کر اس طرح چل دیتا ہے کہ پھر اس کا کوئی نقش یا بھی دنیا میں باقی نہیں رہتا۔

بس اتنی سی حقیقت، فریغِ استہتی کی کہ آنکھیں بند ہوں اور آدمی فناء ہو جائے

پھر قبر کی ہولناکی اس کی وحشت و تنہائی اور بے مونی کا منظر پیش کیا جائے اور یہ کہ اس کی ہر مصیبت کا تدارک عملِ صالح ہے پھر یومِ حساب اور اس کی شدت اور غضبِ الہی کا ظہور تمام حشر کے ہولناک حوادثِ ملائکہ اور نبیاء علیہم السلام کا لڑنے بلانام ہونا اور ہر ایک نفس کا اپنی فکر میں غرق ہونا وغیرہ سامنے لایا جائے، پھر جنت و نارِ عیم و عجم اور رحمت و قہر کے نمونے دکھلائے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اگر اس نوعیت کے مضامین سے تبلیغِ لبریز ہوگی تو بلاشبہ قلوب میں اثر پیدا کرے گی کیونکہ اس میں طبائعِ قلوب اور ارواح سب ہی کی رعایت ہوگی جو روح تربیت ہے اور جبکہ مخاطبین کے احوال کی رعایتِ آیتِ دعوت سے ضروری ثابت ہوئی تو اس قسم کے تمام امور جن کو مخاطبوں کی رعایتِ طبائع میں دخل ہے بلاشبہ آیت کا مقتضا ہو کر اسی سے ثابت شدہ مانے جائیں گے۔ (باقی آئندہ)

علمِ حقائق

از جناب مولانا حکیم ابوالبرکات عبدالرؤف صاحب قادری داتا پوری

اس وقت اس عالم میں اتنے مذاہب ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا، خیالات اتنے متفرق اور اتنے متضاد ہیں جن کی تحدید نہیں ہو سکتی۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں عالم کی آفرینش اور اس کے نظام کے متعلق اصل میں تین خیالات ہیں اور تمام مذاہب ان تین میں سے کسی یکے فروع ہیں۔ کوئی غور و فکر کر نوا لا انسان ان تین سے باہر نہیں ہے۔

فلاسفہ کا ایک گروہ | ان میں سے ایک تو اصحابِ عقل کی رائے ہے جن کو فلاسفہ کہا جاتا ہے، یہ کہتے ہیں کہ دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں صرف مادی علل و اسباب کے سلسلہ میں منضبط ہیں، چیزوں کا پیدا ہونا اور فنا ہونا صرف انھیں اسباب و علل کی وجہ سے ہو رہا ہے، زمین سے بخارات اٹھتے ہیں، ابر بننا ہے، پانی بہنا ہے، زمین تر ہو جاتی ہے اس میں سبز اُگتے ہیں، بڑھتے ہیں، پروش پاتے ہیں پھر ان میں پھل اور تخم پیدا ہوتے ہیں اور وہ دوسری پیدائش کا سامان جیسا کہ دیتے ہیں اور ان ہی اسباب کی کمی بیشی پر پیداوار کی کمی بیشی کا مدار ہوتا ہے۔ اور جس طرح نباتات کے تخم سے ان کے کھس کی چیزیں بلا خارجی مداخلت کے خود بخود پیدا ہوتی ہیں۔ اسی طرح انسان اور حیوان کے تخم سے انسان اور حیوانات پیدا ہوتے ہیں اور کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں بھی خارجی امداد ضروری ہو۔

ان علل و اسباب کا سلسلہ کہیں کسی وجہ سے بدل جاتا ہے تو اس کے نتائج بھی بدل جاتے ہیں کوئی خارجی طاقت اس تبدیلی کو روک نہیں سکتی مثلاً ایک سبز و شاداب علاقہ میں موسم کے اثرات بدل جائیں، بارش ہونا و ماں موقوف ہو جائے تو وہاں کی شادابی فنا ہو جائے گی اور وہ علاقہ خشک اور بخر ہو جائیگا۔ اگر اس علاقہ کو شاداب

رکھنے والی قوت ان علل و اسباب کے سوا کچھ اور تھی تو وہ اب یہ نہیں کر سکتی کہ پانی نہ ملنے پر بھی وہ علاقہ ویسا ہی شاداب رہے۔

آگ، پانی، ہوا اور سارے موثرات اپنا اپنا کام کر رہے ہیں اس لئے چیزیں بنتی اور مگرتی رہتی ہیں اور اسی لئے علل و اسباب میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، کہیں سمندر خشک ہو کر آباد ہو جاتا ہے، کہیں سمندر زمین اور آبادی کو کاٹ کر دریا بنادیتا ہے۔ ایک قسم کی مخلوق کسی جگہ غیر مناسب آب و ہوا ہو جانے کی وجہ سے فنا ہو جاتی ہے اور نئی قسم کی مخلوق جدید آب و ہوا کے مناسب پیدا ہو جاتی ہے، یہ سب تغیرات صرف مادی اثر کی وجہ سے ہوتے ہیں بظاہر اس میں کسی خارجی قوت کا اثر نہیں معلوم ہوتا بلکہ علل و اسباب میں تغیرات کے بعد کوئی قوت ان نتائج کو روک نہیں سکتی جس طرح نباتات کے تخم میں قوت نباتیہ اور قوت نامیہ خود تخم کے اندر ہوتی ہے اور اس درخت و جاصل ہوتی ہے جس سے وہ تخم پیدا ہوتا ہے اسی طرح حیوانات کے تخم میں روح اور قوت حیوانیہ خود اس کے تخم کے اندر ہوتی ہے اور والدین سے حاصل ہوتی ہے نہ قوت نباتیہ کہیں باہر سے آتی ہے نہ روح حیوانی باہر سے آتی ہے۔

جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنی طبعی زندگی پوری کر کے مرجاتی ہیں مگر نباتات کی موت کے بعد قوت نامیہ یا قوت نباتیہ علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح حیوانات کی موت کے بعد روح یا قوت حیوانی علیحدہ کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

انسان جو کچھ اچھے یا بُرے کام کرتا ہے اس کے نتائج کا تعلق صرف اسی حیات طبعی کے ساتھ ہے، رحم کرم، نیکی، بھلائی، صدقہ، خیرات، ایثار اور قربانی اور کوئی کام مرنے کے بعد کچھ نفع نہیں پہنچا سکتا اس لئے کہ مرنے کے بعد نہ جسم رہتا ہے نہ روح، سب فنا ہو جاتے ہیں نفع کس کو حاصل ہوگا، اسی طرح چوری، ڈکیتی، قتل، خوریزی، ظلم و ستم، تکبر و غرور، ایمانی، بددیانتی اور کوئی بُرا سے بُرا گناہ مرنے کے بعد کچھ نقصان نہیں پہنچا سکتا۔ اس لئے کہ وہ فنا ہو گیا نقصان کس کو پہنچے گا۔

یہ جماعت کہتی ہے کہ سائنس نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مرغی کے اندر سے صرف چوبیس گھنٹہ کے اندر

بلکہ اس سے بھی پہلے بعض قسم کی گیس کی حرارت کے ذریعہ بچے پیدا ہو سکتے ہیں اور اس بچے میں مرغی کے معمولی بچوں کی طرح اعضا، احساس اور روح حیات سب کچھ مکمل پیدا ہو جاتی ہے اور اس سے ثابت ہو گیا ہے کہ خود تخم کے اندر یہ سب چیزیں موجود ہوتی ہیں، خارج سے کسی امداد کی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح علماء سائنس یہ امید ظاہر کرتے ہیں کہ انسانی نطفہ سے بلا واسطہ ماں کے وہ زندہ اور مکمل انسان پیدا کر سکیں گے گو اس میں ہنوز کامیابی نہیں ہوئی مگر انسانی نطفہ میں جسم اعضا اور روح انسانی سب اسی طرح موجود ہیں جس طرح انڈے میں اس کے جنس کا مادہ موجود ہے۔ لہذا انڈے سے بغیر خارجی امداد کے جس طرح بچہ ہو سکتا ہے اسی طرح انسان کا بچہ بھی بغیر خارجی امداد کے پیدا ہو سکتا ہے۔

دوسرا گروہ | یہ ان لوگوں کے اقوال ہیں جو عقلی مباحث کے امام سمجھے جاتے ہیں مگر دوسرے لوگ جنہوں نے ذرا زیادہ غور و فکر سے کام لیا ہے وہ اس کو تسلیم نہیں کرتے وہ کہتے ہیں کہ مادہ خود ذی عقل اور صاحبِ تیز نہیں ہے، عقل و اسباب مادی بلاشبہ موثر ہوتے ہیں مگر ان کو تیز نہیں ہوتی کہ ان کے اثرات نفع پہنچا ہے ہیں یا نقصان، اس کے علاوہ بے جان مادہ روح زندگی نہیں پیدا کر سکتا ہے عقل مادہ سے جو ہر عقل نہیں پیدا ہو سکتی۔ یہ کہنا کہ روح اور عقل مادہ ہی کی ترقی یافتہ صورت ہے محتاج دلیل ہے۔ ہر زندہ کے اندر سے ۴۴ گھنٹہ میں بچہ نکلنا یا خود انسانی نطفہ کا نھوڑے عرصہ میں ذی حیاۃ بچہ ہو جانا اس کا ثبوت نہیں ہے کہ روح حیات باہر سے نہیں آئی، روح کے قیام کی صلاحیت پیدا ہونا اور خود روح پیدا ہونا دونوں دو متفرق دعوے ہیں، گیس وغیرہ کے ذریعہ جینے میں یا انسانی نطفہ میں صلاحیت پیدا کی جاسکتی ہے خود روح نہیں پیدا کی جاسکتی۔

یہ بالکل ظاہر ہے کہ نباتات کے تخم بقا و نوع کا جو ہر اپنے اندر محفوظ رکھتے ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ کسی باختیار ہاتھ نے قصہ و ارادہ کے ساتھ اس جوہر میں سے بقدر ضرورت حصہ کو ٹبری احتیاط سے سخت حجابات کے اندر محفوظ کیا ہے، کیا آفتاب کی تپش، پانی کی رطوبت، ہوا کی لطافت، زمین کی قوت ان میں سے کسی میں یہ سمجھتے کہ تر بوزہ، خرپڑہ، کدو، کھیرہ وغیرہ کے وسط میں جہاں پانی اور رطوبت کی کثرت ہوتی ہے اس پورے

جوہر کو نہیں صرف اس کے چھلکے کو سخت بنا کر اس جوہر کو اس کے اندر محفوظ کر دینا چاہیے، کیا واقعی اندھی بہری اور بے سمجھ مادی طاقتوں کا یہ انتظام ہے، کیا پرندوں کے بیضے میں بقا و نوع کے جوہر کو ایک سخت خول اور متعدد پردوں کے اندر محفوظ کرنا صرف بے جان اور بے عقل نیچے کا کام ہو سکتا ہے۔

نباتات اور حیوانات کے ہزار ہا بلکہ لکھوں انواع اور ہر نوع کے لئے کروڑ ہا بلکہ ان گنت تخم جو اپنی نوع کی حفاظت کے لئے موزوں ہیں سب کو پیدا کرنا اور ہر تخم کی مقدار اس کے نوع کی لطافت و زراعت کی بنا پر مقرر کرنا پھر ہر تخم کے لئے ان کے مناسب حال نرم یا سخت چھلکے بنا کر اس میں اس جوہر کو محفوظ کرنا کیا کسی واقعہ غیبی طاقت کے بغیر ممکن ہے؟

انسانی نطفہ گاڑھے پانی کا مزوج قطرہ ہوتا ہے، جب رحم میں جاتا ہے تو وہاں سارے نطفہ پر ایک قسم کا عمل شروع ہو جاتا ہے مگر وہاں ہڈیاں بنتی ہیں، اعصاب بنتے ہیں، باریک باریک رگیں بنتی ہیں، یہ رگیں کسی خاص حصہ میں نہیں بنتی، جسم کے سارے حصہ میں ایک نظام کے ساتھ اپنی اپنی جگہ بنا شروع ہو جاتی ہیں، آنکھ، ناک، کان، زبان، دل، جگر، معدہ اور تمام اندرونی و بیرونی اعضا اپنی اپنی جگہ بننے لگتے ہیں، لیکن باوجود اس کے کوئی عضو کسی جگہ کچھ کام نہیں کرتا، سب محفل اور بے کار رہتے ہیں اور یہ سب سامان آئندہ ضرورت کے لئے مہیا کیا جاتا ہے، تین مہینے کے بعد جب اس کی تکمیل ہو جاتی ہے تو اس میں روح پھونکی جاتی ہے اور اس کے ساتھ سارے اعضا کام کرنے لگتے ہیں۔ دماغ بیدار ہو جاتا ہے، قلب میں انقباض و انبساط شروع ہو جاتا ہے، شریانیں متحرک ہو جاتی ہیں۔ یہ روح کہاں سے آئی؟ کیا اعضا کی تکمیل سے پہلے روح اس کے اندر تھی؟ اگر روح خون کے لطیف بخارات کا نام ہے تو یہ بخارات پہلے کہاں تھے؟ بخارات تو حیات کے بعد پیدا ہوتے ہیں جب جنین کے شریانیں میں نہ خون دوڑتا تھا، نہ قلب میں زندگی کی حرارت تھی یہ بخارات کیسے پیدا ہو سکتے تھے؟

گھڑی کے تمام ہر ذرے مکمل طیارے مگر جب تک اس کا ہندولم نہ ہلایا گیا سارے ہر ذرے ساکت تھے۔ ہندولم کی حرکت سے سب کو حرکت ہو گئی، مگر ہندولم خود بخود نہیں ہلا، گھڑی ساز نے حرکت دی تو حرکت میں آیا۔ کیا

یہ صرف بے جان اور بے عقل خیمہ کا کام ہے کہ جن اعضاء اصلیدہ اور اعضاء آلیہ کی روح کے بعد ضرورت ہوگی اس کو پہلے سے ٹھیک اس ضرورت کے موافق اپنی اپنی جگہ تیار کر لیا گیا۔

الغرض ان ائمہ عقل کی ایسی باتوں کو قبول کرنے سے معمولی عقل کا انسان عاجز ہے، ساری دنیا کہتی ہے کہ صرف اندھی اور بے سمجھ مادی طاقت سے ایک روز بلکہ ایک گھنٹہ بھی عالم کا موجودہ نظام اس باقاعدگی سے چل نہیں سکتا، تخلیق عالم تو بڑی بات ہے۔ بلاشبہ اس نظام کی باگ کسی باختیار واقعہ حقیقت قادر مطلق کے ہاتھوں میں ہے، مادیات کے اسباب و علل بھی اسی کے ارادہ اور حکم کے ماتحت نفع یا نقصان پہنچاتے ہیں۔

فلسفہ ویدانت کی بنیاد خالق ناطق و سمار مدبر عالم پر ایمان رکھنے والوں کی دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت فلاسفہ کے بالکل برعکس مادیات کے وجود کا انکار کرتی ہے یہ لوگ کہتے ہیں کہ حیات، احساس اور ادراک کا وجود اور نظام عالم کی باقاعدگی اس کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ سب کچھ کسی باختیار قادر مطلق مدبر عالم کے ماتحت ہوا ہے اور یہ بھی ضرور ہے کہ وہ مدبر قدیم ازلی واجب الوجود ہو، مگر یہ صحیح نہیں ہے کہ عالم اور عالم کا نظام حادث ہے اور اس کا وجود مستقل ہے کیونکہ ایسی حالت میں مانتا پڑے گا کہ خالق نے پہلے ان چیزوں کو پیدا نہ کیا تھا۔ بعد میں جب اس میں اس کا ارادہ پیدا ہوا تب پیدا کیا، ایسی صورت میں خالق خود مصلحت جوادث بھی ہو جاتا ہے اور اس کی صفت اَلان لَمکا کان باقی نہیں رہتی، جوازلی قدیم اور واجب الوجود کے لئے ضروری ہے اس لئے یہ جماعت کہتی ہے کہ وجود صرف ایک ہے اور یہ تمام شئون مختلف جو ہم دیکھتے ہیں اسی کے تعینات ہیں۔

ویدانت کے فلسفہ کی بنیاد پر یہ عقیدہ ہے اور وحدۃ الوجود کی اصل بھی یہی ہے، یہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک ہی روح سب میں جاری و ساری ہے مگر مختلف مدارج کے تعینات کے اندر ہے اور انسان انہیں تعینات کے ایک مرتبہ کا نام ہے۔ انسان کا کمال یہ ہے کہ ان تعینات سے جدا ہو کر اور تعینات کو قطع کر کے پھر روح حقیقی اور ذات بحت میں مل جائے۔ ان کے نزدیک خلودنی انار یا خلودنی انعم نامکن ہے۔ اعمال کے اثرات و نتائج کی وجہ سے شئون بدلتے رہتے ہیں کبھی اچھی حالت کی طرف کبھی بری حالت کی طرف اور یہی تبدیلی تنازع کی بنیاد ہے۔

اس فلسفہ کے ساتھ حشر، نشر، اعمال کا حجاب و کتاب، جنت و دوزخ کا دارالبحر اور دارالقرار بنونا، اور بہت سے عقائد جس کی تعلیم انبیاء کرام کے شرائع اور اسلامی تحلیلات سے معلوم ہوتی ہے وہ جمع نہیں ہو سکتے اور اسلام سے قبل جو اقوام و جماعتیں وحدۂ وجود کی قابل تھیں وہ ان باتوں کی قابل نہ تھیں، مگر تعجب یہ ہے کہ بہت سے مسلمان صوفیائے کرام اور بڑے بڑے مشاہیر اولیاء اللہ کی طرف یہ عقیدہ منسوب کیا جاتا ہے ان میں بہت سے وہ حضرات بھی ہیں جو ائمہ اہل سنت اور بہر ان شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جن کی طرف شریعت سے غفلت کا وہم بھی نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ وحدت الوجود میں نے حضرت مولانا سید شاہ بدر الدین صاحب مرحوم قدس سرہ صاحب سجادہ خانقاہ جمعیۃ پھلوری شریف سے اس مسئلہ کی حقیقت سمجھنی چاہی۔ مولانا نے ہمیں ایک چھوٹا سا رسالہ عنایت فرمایا اور کہا کہ یہ رسالہ حضرت غوث الاعظم شیخ محی الدین عبدالقادر جیلانی قدس سرہ کے پیر طریقت حضرت مولانا ابوسعید فضل اللہ مخرومی قدس سرہ کا ہے۔ اور حضرت شیخ کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے۔ جو نسخہ جھکولا وہ مولانا شاہ محمد انس مرحوم کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ مگر مولانا قدس سرہ نے فرمایا کہ اس کا قدیم قلمی نسخہ پھلوری کے کتب خانہ میں موجود ہے اور اسی قدیم نسخہ سے مقابلہ کر کے مولانا نے خود اس نسخہ کی تصحیح کی ہے۔ اس رسالہ کا نام تحفہ مرسلہ اور اس کے عربی متن کے ساتھ ساتھ اس کا فارسی ترجمہ اور فارسی شرح بھی ہے، میں نے اس کی نقل کر کے رکھ لی تھی رسالہ مولانا کی خدمت میں واپس کر دیا تھا، اب چند روز ہوئے عزیز محترم مفتی عیال احسان صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ نے بھی تحفہ مرسلہ سادہ ورہ کا چھپا ہوا مجھے دکھایا، پھلوری کے نسخہ میں اور اس میں فرق ہے مگر بہر کیف رسالہ وہی ہے۔ اس رسالہ میں یہ مسئلہ مختصر صاف اور جامع طریقہ سے لکھ دیا گیا ہے اس میں لکھتے ہیں۔

اعلموا اخوانی اسعدکم اللہ وایانا ان الحق بھائیو جان لوضاتم کو اور ہم کو نیک بخت بنائے کہ

بھائیو تعالیٰ ہوا الوجود ان ذلک الوجود وجود صرف حق بھائیو تعالیٰ ہے اور اس وجود کیلئے

لیں لہ شکل و لاحق لا حضر معہذا اظہر نہ شکل۔ مصدر نہ حضر ہے باوجود اس کے وہ ظاہر
 و تجلی بالشکل والحد ولم یتغیر عما کان ہوا اور تجلی کی اس۔ "رہدیں" اور عدم شکل
 من عدم الشکل وعدم الحد بل لا کان اور عدم حد سے وہ بدلا نہیں بلکہ نہک
 کما کان۔ ویسا ہی ہے جیسا تھا۔

وان الوجود واحد والالباس مختلفہ و اور ہجان لو کہ وجود ایک ہے، لباس مختلف اور متعدد
 متعدّدۃ۔ وان ذلك الوجود حقيقة جميع ہیں، اور جان لو کہ یہ وجود حقیقت ہے جمیع موجودات
 الموجودات وبالطہا وان جميع الكائنات کی اور اس کے باطن کی اور جمیع کائنات حتیٰ کہ ایک
 حتی الذرۃ لا تخلو عن ذلك الوجود۔ و ذرہ اس وجود سے خالی نہیں ہے اور جان لو کہ یہ وجود
 ان ذلك الوجود ليس بمعنى التحقيق و تحقق اور حصول کے معنی میں نہیں ہے کہونکہ یہ دونوں
 الحصول لانها من المعاني المصدرية معنی مصدری ہیں جس کا خارج میں وجود نہیں ہے۔ تو
 ليساً بوجودين في الخارج۔ فلا يطلق الوجود وجود کا اطلاق اس معنی میں حق سبحانہ و تعالیٰ نہیں
 بهذا المعنى على الحق الموجود في الخارج ہوگا جو خارج میں موجود ہے اس کی شان اس سے
 تعالى عن ذلك علواً كبيراً بہت بلند و برتر ہے۔

اس کے بعد تعینات اور اس کے مراتب کا ذکر ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں۔

وان جميع الموجودات من حيث الوجود عين اور جان لو کہ جمیع موجودات من حیث الوجود عین حق سبحانہ
 الحق سبحانه وتعالى من حيث المتعين غير وتعالیٰ ہیں اور غیر تعین اعتباری ہے لیکن من حیث الحقیقۃ
 الحق سبحانه وتعالى۔ والغیرۃ اعتباریۃ و سب حق سبحانہ و تعالیٰ ہیں۔ اس کی مثال ہے
 اما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه و حجاب، موج، اور برف کے کوڑے یہ سب حقیقت
 تعالى۔ مثلاً الحجاب الموج و کوڑا الثلج فان میں صرف پانی ہیں مگر من حیث المتعین پانی سے

کلہن من جہت الحقیقۃ عین الماء ومن جداہن۔ اسی طرح سراب حقیقت میں صرف ہوا
 جہت التعین غیر الماء وکلہن السراب من جہت ہے اور تعین کی حیثیت سے ہوا سے جد ہے،
 الحقیقۃ عین الهواء ومن جہت التعین غیر۔ سراب فی الحقیقت ہوا ہے، پانی کی صورت میں
 الهواء۔ والسراب فی الحقیقۃ ہوا ظہر بصورة الماء ظاہر ہوا ہے۔

اس کے بعد اس رسالہ میں وحدت الوجود پر قرآن پاک اور احادیث سے استدلال بھی درج ہے لکھتے ہیں۔

والدلائل الدالۃ علی وحدۃ الوجود کثیر۔ اما من القرآن فقولہ عز وجل۔

وَبَدِئَ الْمُشْرِكِ وَالْمُشْرِبِ فَكَيْمًا تُولُوا فَكَمَّ اور اللہ کے لئے ہی مشرق و مغرب ہے، تم جبر کا بھی رخ
 وَجَّہُ اللہ۔ کرو گے اور اللہ ہو گا۔

عَنْ أَقْرَبِ إِلَيْنِمْ جَلِيًّا لَوْ رَدُّوا اور تم اس کی شہ رگ گردن سے قریب ہیں۔

هُوَ مَعَكُمْ كَيْمًا كُنْتُمْ اور تم جہاں کہیں بھی ہو گے خدا تمہارے ساتھ ہے۔

عَنْ أَقْرَبِ إِلَيْنِمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ اور تم تو اس کی زیادہ تم سے قریب ہیں لیکن تم دیکھتے نہیں ہو
 إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ أَتَيْنَا بِعَوْنِ اللَّهِ اور بے شبہ وہ لوگ جو آپ کو بیعت کر رہے ہیں وہ اللہ کی بیعت کر رہے ہیں

بِإِذْنِ اللَّهِ قَوِيًّا يُبْهِمُ اور اللہ کا ہاتھ اُن کے ہاتھوں کے اوپر ہے۔

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وہ خدای اول و آخر و ظاہر و باطن ہے اور وہ ہر شے

وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عَالِمٌ۔ کا جاننے والا ہے۔

وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ۔ اور وہ خود تمہارے اندر ہے کیا تم دیکھتے نہیں۔

إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ اور جب میرے بند میرے متعلق آپ کو پوچھیں تو آپ فرما دیجئے میں قریب ہوں

وَمَا مِيَّتْ إِذْ مِيتَ وَلَكِنْ اللَّهُ رَفِی اور جب آپ نے لنگر لای ماری تھیں تو آپ نے نہیں ماری تھیں بلکہ خدا نے پسلی تھیں

وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطًا۔ اور اللہ تعالیٰ تمام چیزوں کو محیط ہے۔

الى غير ذلك من الايات الكريمة - اما قوله صلى الله عليه وسلم

ف قوله اصدق كلمة قالها العرب كلمة لبيد ع عربوں کا سب سے زیادہ سچا قول وہ ہے جو لبيد نے

الاکل شی ما خلا الله باطل کہا ہے یعنی یہ کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے۔

وقوله صلى الله عليه وسلم ان احكم اذ اقام تم میں سے جب کوئی نماز کے لوگھڑا ہوتا ہے تو وہ اپنے

الى الصلوة انما يأتى ربه فان ربه ربّ شے سرگوشی کرتا ہے کیونکہ اس کا رب اس کے او

بينه وبين القبلة قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔

اسی طرح اور حدیثیں بھی لکھی ہیں۔

ان آیات واحادیث سے استدلال تام نہیں ہوتا، خدا کا ہر جگہ ہونا، خدا کا بندہ کے قریب ہونا، بندہ کا فعل فی الواقع خدا کا فعل ہونا، باخلا اللہ کا باطل وفانی ہونا مختلف فیہ نہیں ہے۔ یہ تو محدثین، فقہا، متکلمین و مفسرین سب کے نزدیک مسلم ہے، ثبوت اس کا چاہئے کہ مخلوقات کا کوئی وجود نہیں ہے، تعینات کے یہ مدارج و مراتب کس دلیل شرعی سے معلوم ہوئے۔ اگر ارواح حادث نہیں ہیں تو عہد الست کا کیا مطلب ہے۔ خلوفی النار اور خلوفی النعیم کس کے لئے ہے وغیرہ

حضرت مولانا شاہ بدرالدین صاحب قدس سرہ نے فرمایا تھا کہ یہ رسالہ حضرت غوث پاک کے پیر طریقت کا ہے اور انھیں کی تعلیم کے لئے لکھا گیا ہے سادہ و سادہ کے مطبوعہ رسالہ میں بھی یہی ہے جمعتھا للدواعی الصالحہ الروحانی عبد القادر الجیلانی ینسب علی الحقیقۃ الجامعہ بمحض فضل اللہ و کرمہ مگر پھلواڑی کے قلمی رسالہ میں

صرف اس قدر ہے فیقول العبد المذنب المحتاج الی شفاعة النبی صلی اللہ علیہ وسلم الشیخ محمد بن شیخ فضل اللہ ہذہ نبدہ خلاصۃ من الکلمات فی علم الحقائق جمعتھا بمحض فضله و کرمہ فجعلت ثوابھا لرحمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سمیتھا بالتحفة المرسلۃ اور اس قلمی رسالہ کے ساتھ ساتھ ایک فارسی شرح بھی ہے۔ اس شرح میں حضرت مولانا جامی اور دوسرے متاخرین کے بہت سے اشعار ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شرح حضرت جامی کے بعد لکھی گئی ہے اور اس

شرح کے دیباچہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس وقت یہ شرح لکھی گئی تھی مخدوم سید کے مؤلف موجود تھے واللہ اعلم انبیاء کرام کی تعلیم | تیسرا عقیدہ اس باب میں وہ ہے جو حضرات انبیاء کرام کی تعلیم ہے، حضرت ابراہیم خلیل اللہ، حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور تمام انبیاء کرام اس باب میں متفق ہیں اور جناب سرور عالم احمد ربیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واضح کر دیا ہے۔ یہ حضرات خالق اور مخلوق سب کی ہستی تسلیم کرتے ہیں، جناب سرور عالم سے اس بارہ میں سوال کیا گیا آپ نے فرمایا کلن اللہ ولم یکن شی قبلہ یہ صحیحین کے الفاظ میں مگر سنن میں ہے کہ کلن اللہ ولم یکن معشی، علماء نے اس کی تصحیح کی ہے، پھر خداوند پاک نے بغیر مادہ یا جوہر کے محدثات کو پیدا کیا اور تمام عالم کو لفظ کن سے وجود میں لایا۔ یعنی کہا کہ ہو جا اور یہ عالم کتم عدم سے وجود میں آگیا۔ ابداع خدا کی ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں چیزوں کو عدم سے وجود میں لانا۔ اسی لئے خدا کا نام ہے بدیع السموات والارض یعنی آسمان و زمین کی ابتدا کرنے والا بغیر مادہ کے۔

خداوند پاک کی دوسری صفت ہے خالق۔ خلق آدم من تراب۔ خلق الجنان من مارہ من نار۔ اننا خلقنا الانسان من نطفۃ امشاج۔ خدا نے جب ارواح کو پیدا کیا تو ان سے پوچھا الست بریکم قالوا بلی کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے کہا ہاں یا رب۔

اسی کے زیر حکم یہ سارا نظام قائم ہے، اسی نے موت و حیات پیدا کیا، اسی نے سورج و چاند بنائے اسی نے آفتاب و مانتاب کو گردش دی دن اور رات پیدا کیا تبارک الذی یدہ الملک وھو علی کل شیء قدیر الذی خلق الموت والحیوة لیکونکم اعلم احسن علما وھو العزیز العفور الذی خلق سبع سموات طباقا ما فی فی خلقی الرحمن من تفاوت۔ اسی نے آگ میں حدت پانی میں برودت ہوا میں لطافت اور زمین کو ثقل و دیت کیا، ہر چیز میں ایک کیفیت اور خاصیت رکھی جس سے علل و اسباب کا سلسلہ جاری ہوا، وہ جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے۔ اس کے بغیر حکم ایک پتہ بھی حرکت نہیں کر سکتا۔ نہ انسان یا انسانی روح الوہیت کا مرتبہ کبھی حاصل کر سکتی ہے، نہ خالق نعوذ باللہ مخلوق ہو سکتا ہے، عبد عبد ہی رہیگا۔ معبود معبود ہی رہیگا۔

وحدت الوجود کا عقیدہ اور یہ تعلیم بالکل متضاد ہیں، دونوں کی عبادت و ریاضت کا منشا بھی جدا ہے ان کی غرض عبادت و ریاضت سے یہ ہے کہ تعینات سے قطعی انقطاع کر کے الوہیت کا مرتبہ حاصل کیا جائے، جب کہ کوفہ کر کے پانی میں ملا دیا جائے، موج کو ساکن کر کے دریا کر دیا جائے، برف کے کوزہ کو گلا کر پانی اور سراب سے پانی کی مشابہت دور کر کے خالص ہوا میں تبدیل کر دیا جائے، یعنی عابد و مرتاض تعینات کوفہ کر کے وجود حقیقی میں شامل ہو جائے، یہی ان کی اصطلاح میں فنا فی اللہ اور بقا باللہ کا مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں عبد عبد نہیں رہتا۔

انبیاء کرام کی شریعت اور اسلام کی تعلیم یہ نہیں ہے، نہ عبادت و ریاضت کا یہ منشا ہے، یہاں عبادت و ریاضت کا منشا محض عبودیت اور اتباع مضاہد اللہ ہے، عبد کو تقرب کے بڑے بڑے مدارج حاصل ہوتے ہیں ان سے بڑی بڑی کرامتیں اور بڑے بڑے معجزات ظاہر ہوتے ہیں مگر یہ سارے مدارج کمال عبودیت سے حاصل ہوتے ہیں الوہیت سے نہیں۔ اولیاء کرام اور انبیاء عظام خلاصۃً تَخْلِیْقِ عالم ہیں، خدا کی مخلوقات میں ان کا مرتبہ سب سے بلند و بالا ہے مگر ان میں بھی کوئی نہ عبودیت کے مرتبہ سے نکل سکتا ہے نہ الوہیت کا مرتبہ حاصل کر سکتا ہے۔

وحدت الوجود، ترک دنیا، ترک اسباب، ترک وجود، ترک راحت، خود فراموشی اور ربانیت کو لازمی کر دیتا ہے اور اسلام، اصلاح نفس، اصلاح خلق، امر و نہی کی اشاعت، اعلیٰ کلمۃ اللہ، حقوق کا تحفظ، انسداد ظلم، انسداد فتنہ اور قیام فرائض و سنن کو ضروری قرار دیتا ہے۔

یہ تین مختلف اور متضاد عقائد ہیں، مگر حکما و فلاسفر کی تعلیمات کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان ہر طرح کی بد اخلاقی اور مظالم میں دلیر ہو جائے۔ وحدت الوجود کی تعلیم کا نتیجہ یہ ہے کہ امر بالمعروف اور قیام شریعت کی ہمتیں پست ہو جائیں۔ اگر دنیا کی اصلاح ہو سکتی ہے تو اس کی صرف یہی صورت ہے کہ انبیاء کی شریعت کو تقویت پہنچائی جائے۔ اسی سے دنیا میں اجتماعی زندگی کی اصلاح ہوئی ہے۔ اسی سے دنیا کی اخلاقی حالت درست ہوئی ہے اور آج بھی دنیا کی اصلاح کا صرف یہی واحد ذریعہ ہے واللہ اعلم

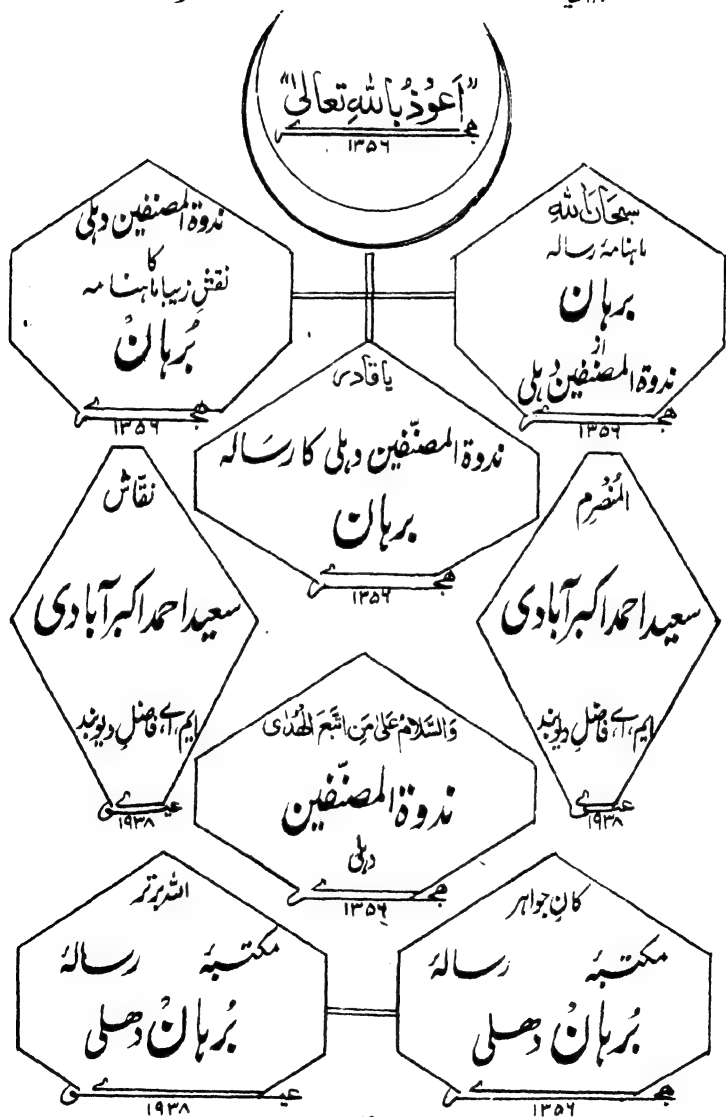
مادہائے تاریخ ندوۃ المصنفین

از مولانا محمد حسن صاحب بدرسنجلی فاضل دیوبند و فاضل فاضل

کئی مہینے کی بات ہے ہمارے کرم دوست مولانا محمد حسن صاحب بدرسنجلی جو فن تاریخ گوئی میں مہارت تامہ رکھتے ہیں، دفتر برہان میں تشریف لائے تو مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی ناظم ندوۃ المصنفین نے موصوف سے قیام ندوۃ المصنفین کی تاریخ لکھنے کی دوستانہ فرمائش کی، اس وقت بات رفت و گذشت ہو گئی مگر ہمارے کرم دوست نے جو وعدہ کر لیا تھا وہ برابر اس کی ایفاد کی فکر میں رہے، چنانچہ اب آپ نے طرح طرح کی مشغولیتوں اور علالت طبع کے باوجود ندوۃ المصنفین برہان اور مکتبہ برہان ان میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ کئی کئی مادے تاریخی نکال کر ہمارے پاس ارسال کئے ہیں جن کو ہم ذیل میں بصد تشکر و امتنان اس لئے شائع کرتے ہیں کہ قارئین برہان بھی اُن سے محظوظ ہوں اور مولانا موصوف کی جان کا ہی اور مہارت فن کی داد دیں۔ اس سلسلہ میں یہ عرض کرنا بھی ضروری ہے کہ مولانا موصوف نے خاکسار کے نام کے ساتھ ”منصرم“ اور ”نقاش“ کے الفاظ کا اضافہ کر کے اجمار برہان کی جو دو تاریخیں نکالی ہیں ان کی اشاعت میں اگرچہ ایک طرح کی خود نمائی پائی جاتی ہے جو طبعاً مجھ کو بیحد نامرغوب ہے، تاہم یہ دو تاریخیں بھی مولانا کی مہارت فنی کی روشن دلیلیں ہیں، قارئین کو ان سے محروم رکھنا مناسب نہ تھا اس لئے اور تاریخوں کے ساتھ یہ بھی ہدیہ ناظرین ہیں۔ (س)

”قرطاس از محمد حسن بدرستی منجلی فاضل دیوبند“

۱۳۸۰ھ



تکخیص و ترجمہ

ہندوستان کا زراعتی ارتقاء

(۳)
۱۹۲۹ء - ۱۹۳۹ء میں

چاول، گندم، مٹا کو [۱۹۲۸ء میں ۲ ملین ایکڑ پر دہانوں کی کاشت کی گئی جو ضرورت کے لحاظ سے حدودِ رقبہ کافی تھی۔ مدراس اور بنگال میں اس سلسلہ میں تعمیری کام ضرور ہوئے لیکن دوسرے مقامات پر کوئی قابل ذکر کام نہ ہوا۔ سریرج کونسل نے اس کمی کی تلافی کرنے کی طرف پوری توجہ کی اور متحدہ تحقیقاتی اسکیموں کے ذریعہ گزشتہ چند برسوں میں اسے دور کرنے کی کامیاب کوشش کی۔ ۱۹۳۷ء و ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ دہانوں کی اقسام کی کاشت کا رقبہ ۵۹۰،۰۰۰ ہیکڑ تھا۔ اس کے مقابلہ میں ۱۹۲۷ء میں یہ رقبہ صرف ۴۳۴،۰۰۰ ہیکڑ تھا۔ مجموعی رقبہ کا ۱۶ حصہ صرف مدراس میں زیر کاشت تھا۔ اس ضمن میں زراعتی تجربہ گاہوں میں دہانوں کی بیڑہ کی کاشت اور کھاد کے علی تجزیے بھی کئے گئے۔ زراعتی محکموں نے جن پیداواروں کی طرف خاص توجہ کی ان میں گندم بھی داخل ہے، گندم کی ترقی و اصلاح کی کوششیں ان محکموں نے اپنے جنم دن سے کیں۔ ۱۹۲۷ء و ۱۹۳۸ء میں ترقی یافتہ گندم کی قسموں کی کاشت ۷ ملین پھیلی ہوئی تھی، جو گندم کی مجموعی کاشت کا ۱۶ تھی۔ سب سے زیادہ سرعت انگیز ترقی پنجاب میں ہوئی۔ جہاں ترقی یافتہ انواع گندم کی کاشت کا رقبہ ۱۶ تھا۔ جدید اصول زراعت کی وجہ سے گندم کی مقدار پیداوار اور نوعیت دونوں میں نمایاں فرق پیدا ہو گیا۔ گزشتہ چند برسوں میں گندم کے پودوں کو پھپھوندی سے بچانے کے لئے کئی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اور ڈاکٹر کے، سی مٹھا (Dr. K. C. Metta) کو کونسل کی طرف سے مالی امداد دی گئی۔ آپ نے ان امور کی تحقیقات کی جن سے انواع پیداوار، بیماریوں اور پھپھوندیوں کا مقابلہ کر سکیں۔ اس سلسلہ میں سیاہ اور بادامی قسم کی پھپھوندیوں کے بارے میں ہدایات نہایت قابل قدر ہیں۔ جو ہر سال پھیلنی ہیں، اور

متعدی ہوتی ہیں۔ ان ہدایات پر عمل کرنے کے بعد غالباً گیہوں کی کاشت کو ترک کرنے یا صرف ان انواع کو بونے کی مجبوری حاتی رنگی جو پوری طرح ان پھپھوندیوں کا مقابلہ کر سکیں۔ ممکن ہے چند برسوں میں سیاہ پھپھوندی کا بالکل ہی قلع جمع ہو جائے۔

تبا کو کی کاشت میں بہت زیادہ دلچسپی کا اظہار کیا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں درجنا سگریٹ کا تبا کو ہندوستان میں اپنی ابتدائی حالت میں تھا۔ اب یہ ایک اہم اور پائیدار صنعت کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس وقت قریب قریب ۵۰۰ تبا کو کوصاف کرنے کی کوٹھیاں (Thuc-Curing barns) موجود ہیں۔ ۱۹۳۱ء میں تقریباً بی صدی ہندوستان کے سگریٹ کے کارخانوں نے اپنی ضروریات ہیں کے تبا کو سے پوری کیں۔ اور کافی مقدار میں غیر مالک میں بھی اس کی درآمد کی گئی۔ تبا کو کی صنعت کا مرکز گنٹر (Guntur) ہے جو صوبہ مدراس میں واقع ہے جہاں ریسرچ کونسل کے ماتحت ایک تحقیقاتی ادارہ ہے جسے کونسل مالی امداد دیتی ہے۔ اس ادارہ کا فرض ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے فصلیں بونے، ان کے نفع و نقصان کا موازنہ، زمین کی زرخیزی، پیداوار اور نوعیت کی ترقی و تنزل کا غور و فکر کے ساتھ مطالعہ کرے۔ دوسرے صوبوں میں بھی دو معیاری قسموں کے تبا کو کا عملی تجربہ کیا جا رہا ہے۔ یہ بیان دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ ہندوستانی تبا کو کی قدر اور برآمد نمایاں حد تک بڑھ گئی ہے ابھی چند سال قبل ۲۴،۰۰۰ پونڈ بنی اور اب قریب ۱۰ ملین پونڈ تک پہنچ گئی ہے۔

میوہ اور پھلوں کے سلسلہ میں بھی قابل قدر کوششیں کی گئیں۔ پھانوں اور ہموار سطح دونوں جگہ پر ان کی کاشت کی گئی اور تجربات حاصل کئے گئے۔ نیز انھیں برف میں دبا کر ان کے تحفظ کے بارے میں بھی تجربات کیے گئے۔ پودوں کی حفاظت فصلوں کو برباد کرنے والے کیڑوں اور پودوں کی بیماریوں کا استیصال زراعتی محکموں کا شرف و دن سے مرکز توجہات رہا ہے۔ ۱۹۳۱ء سے اس کی طرف خاص توجہ کی گئی۔ ان کے بارے میں تحقیقاتیں کی گئیں اور ان کے انسداد کی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اگرچہ کرم کش دوائیں اس وقت تک پودوں اور میوہ کے باغوں کے ماسوا، دوسری فصلوں کے لئے کچھ زیادہ سودمند ثابت نہیں ہوئیں، اس لئے ابھی اس دوا کے

دفعیہ کے لئے اور زیادہ موثر تدابیر عمل میں لانا ضروری ہیں۔ اس دوران میں کیڑوں کی تباہی کے علاوہ ٹڈیوں کے حملہ کی مصیبت کا سامنا بھی کرنا پڑا جنہوں نے ۱۹۸۱ء و ۱۹۸۲ء میں خاص طور سے سخت قیامت برپا کی تھی اگرچہ تین سال سے یہ مصیبت خانہ انوری کا پتہ معلوم کر رہی تھی۔ ریسرچ کونسل نے اس آفت کے دور کرنے کے لئے بھی عملی قدم اٹھایا۔ اور ایک متحدہ کوشش سے حملہ کے اسباب و علل کی تفتیش کی گئی اور اس مصیبت سے تحفظ کی تدابیر عمل میں لائی گئیں۔ اس غرض کے لئے دوسرے ملکوں کے ان اداروں سے تعلقات بھی پیدا کئے گئے جو ٹڈیوں سے تحفظ کے لئے قائم ہیں۔ کونسل نے خوش قسمتی سے ہندوستان کی بہت سی ریاستوں کا اتحاد عمل حاصل کیا جنہوں نے اطلاعات کی فراہمی، قابو میں لانے کی تدابیر اور دوسری مفید باتوں سے اس کی پوری اندازہ لی۔ ٹڈیوں کی تباہی کا تخمینہ جس میں قابو میں لانے کے مصارف، مٹی زہ علاقوں میں لگان کی تخفیف اور فصلوں کی تباہی کا نقصان بھی داخل ہے۔ کروڑوں روپیوں سے متجاوز تھا۔ مستقبل میں اس ناگہانی آفت کا مقابلہ کرنے کا انتظام کیا گیا۔ اور سرکاری اور نیم سرکاری لوگوں کی طرف سے ٹڈیوں کے صاف کئے ہوئے علاقوں کی بڑتال کی گئی۔ ٹڈیوں کی آمد اور اس کے اسباب و علل کی تحقیقات کی گئی اور مکران کے علاقہ میں ان کے انسداد کا عملی تجربہ کیا گیا۔ اب ایک مستقل سرکاری محکمہ اس غرض کے لئے قائم کر دیا گیا ہے کہ مستقبل میں ٹڈیوں کے اچانک حملہ کے وقت فوری تدابیر کے لئے آمادہ ہے۔

ہندوستان میں حشرات کے ماہرین کا ایک گروہ پودوں کی بیماریوں کا قلع قمع کرنے میں لگا ہوا ہے یہ جماعت صوبہ متحدہ کی کپاس کے گلابی کیڑوں اور پنجاب اور بھٹی کے علاقوں کے چتی دار کیڑوں کے خلاف جہاد کرتی ہے۔ اس گروہ کو انڈین سنٹرل کاشن کمیٹی کی طرف سے مالی امداد دی گئی ہے۔ اس کی کوششوں کا روٹی کی پیداوار اور اس کی نوعیت پر نہایت اچھا اثر ہے۔ روٹی کے گلابی کیڑوں کے خلاف ہم حیدر آباد اور بڑودہ کی ریاستوں میں بھی جاری ہے۔ اس سلسلہ میں ان کیڑوں کے قلع قمع کرنے کی بھی کوشش کی گئی جن کا تعلق گئے، دہان بیلوں اور تباہ کو کے پودوں سے ہے۔

پودوں کی بیماریوں کا استیصال انتہائی احتیاط کا محتاج تھا۔ اسے جس خوبی سے انجام دیا گیا وہ قابلِ صد ستائش ہے۔ اس ضمن میں اس کی بھی تحقیق و تفتیش کی گئی کہ کاشتکار سے تخم بریزی کے وقت کیا کوتاہیاں سرزد ہوجاتی ہیں جو مستقبل میں پودوں کی بیماریوں کی شکل میں نمودار ہوتی ہیں۔

اجتماعِ مزرعات | ہندوستان میں زراعت کے اصول کو عمل میں لانے کے لئے سب سے بڑی رکاوٹ یہ ہے کہ وہاں زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں تقسیم ہے اس دشواری کو حل کرنے کی برابر کوشش کی گئی۔ پنجاب میں امدادِ باہمی کی انجمنیں اسی مقصد کے لئے قائم ہوئیں اور ۱۹۳۱ء میں قریب قریب ۹۱۹۰۰۰ ایکڑ زمین کا ایک اجتماعی رقبہ بنادیا گیا۔ ۱۹۳۹ء میں اس کے اندر ۱۲۳۰۰۰ ایکڑ زمین کا اور اضافہ ہوا۔ یہ ۲۵۵ دیہات کے کسانوں کی اراضی تھیں۔ دس برس پیشتر یہ اجتماعی رقبہ صرف ۱۶۵۰۰۰ ایکڑ تھا۔ زمین کے رقبہ کو یکجا کرنے میں قریباً ۲۲ لاکھ روپے فی ایکڑ صرفہ ہوا جس کا بڑا حصہ انجمن امدادِ باہمی کے ممبروں نے برداشت کیا۔ حکومت کی طرف سے انسپیکٹروں اور پڑتال کرنے والے عملہ کا انتظام کیا گیا۔ مزرعہ زمینوں کو اجتماعی رقبہ بنانے میں کھیتوں کے افتادہ گوشوں کا اور اضافہ ہو گیا۔ اجتماعِ مزرعات کی یہ انجمنیں اپنے طور سے بنی تحفیں ۱۹۳۱ء میں ایک قانون پاس ہوا جس کے ذریعہ سے پچھ حصہ کھیت زمین کے مالکوں سے اجتماعی مزرعہ بنانے کی اسکیم کے ماتحت لے لیا گیا۔ یہ اجتماعی رقبہ پنجاب کی مجموعی کاشت کا پچھ حصہ تھا۔

صوبہ متوسط میں اجتماعِ مزرعات کا قانون (Consolidation of holding Act) ۱۹۳۵ء میں پاس ہوا تھا۔ اس کی رو سے اگر نصف تعداد مویشی زمین کے مالکوں کی اپنی زمین کا پچھ رقبہ دینا پسند کریں تو اس اسکیم کو عملی جامہ پہنایا جاسکتا تھا۔ ۱۹۳۲ء میں اجتماعی مزرعہ کی زمین ۸۹۲۰۰۰ ایکڑ تھی۔ گاؤں والے اس کا پورا صرفہ برداشت کرتے تھے۔

صوبہ متحدہ میں اجتماعِ مزرعات کے سلسلے میں غیر معمولی ترقی ہوئی، وہاں کا طریقہ کار پنجاب سے مختلف نہ تھا۔ اس صوبہ میں جو کچھ کیا گیا اپنے طور سے کیا گیا۔ حکومت کی طرف سے کوئی قانون اس مقصد کے لئے

نہیں بنایا گیا۔ ۱۹۲۹ء میں قریباً ایک سو انجنیں اجتماعِ مزرعات کی غرض سے قائم ہوئیں۔ اجتماعی رقبہ بنانے میں سب سے زیادہ دلچسپی کا اظہار اس وسیع خطہ میں کیا گیا جو ٹوبہ ویل کے ذریعہ سے سیراب کیا جاتا ہے اور گندم گئے اور دوسری اہم فصلوں کی وہاں کاشت ہوتی ہے۔

ریاست ہرودہ میں کاشت کا اجتماعی رقبہ بنانے کا کام ۱۹۲۱ء سے شروع ہوا۔ ۱۹۲۵ء سے اس کی طرف خاص توجہ مبذول کی گئی۔ یہ طریقہ براہِ برتری پیپر ہاؤس ۱۹۳۸ء میں ۸۸,۰۰۰ ایکڑ رقبہ اجتماعی کاشت کی شکل میں وہاں موجود تھا۔

اجتماعِ مزرعات کی اسکیم اب بے حد مقبول ہو رہی ہے۔ یہ اس کے امید افزا مستقبل کی نشانی ہے۔ اس وقت بہت سے دوسرے صوبوں اور ریاستوں میں اس سے عملی دلچسپی لی جا رہی ہے اور خاص طور سے ان رقبوں میں جہاں کوئی بڑی نہر پائی جاتی ہے، بہت سے عملی اقدامات کئے گئے ہیں، زراعتی ارتقاء کی اس سب سے وسیع خلیج کو پاؤں کی یکسو کشش نہایت قابلِ قدر ہیں۔ اگرچہ ابھی بہت کچھ کرنے کو باقی ہے۔

اصلاحِ اراضی اور کھاد | ہندوستان کے ان حصوں میں جہاں بارش ناکافی ہوتی ہے زراعت کے جدید اصول عمل میں لانے کے لئے اسکیمیں بنانی گئیں۔ ریسرچ کونسل نے چار اسکیمیں مدراس، بمبئی، ریاست حیدرآباد دکن اور پنجاب کے لئے بنائیں۔ ہر اسکیم کا مطمحہ نظر زراعت کے جدید اصول عمل میں لانا تھا۔ ضمنی طور سے فصل کوئی سے بچانے کی ترکیبیں، خشک سالی سے مقابلہ کرنے کی تدبیریں اور کم مدت میں پیدا ہونے والی اقسام کی کاشت کرنے اور کھاد لانے کے مناسب طریقے اور دوسرے ضروری عناصر بھی شامل تھے، عضویاتی مطالعہ (Physiological Studies) اور زمین کی طبعی حالت کا جائزہ یہ اسکیم کا بہت اہم جزو تھا۔ بمبئی میں یوں تو کام ۱۹۲۲ء سے شروع تھا لیکن جب تک ریسرچ کونسل نے مالی امداد دیکر موزوں اور تجرلی کاشت دو غیر بارانی (Dry for ming) علاقوں میں نہیں کرائی، اس وقت تک وہاں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی تھی۔ ۱۹۳۲ء میں بمبئی کے غیر بارانی زمانہ میں بوئی ہوئی فصلوں کی پیداوار میں نمایاں اضافہ

ہوا۔ اور ۲۳۔۷۰ انچ کی بارش سے ہجرہ کی پیداوار کا اوسط ۷ برس میں ۱۲۶۰ پونڈ فی ایکڑ ہو گیا۔ اس کے مقابلہ میں دیسی طریقہ کاشت سے اس کی پیداوار کا اوسط ۷۴ پونڈ سے آگے نہ بڑھ سکا تھا۔ مٹی کی سکیم کے لائحہ عمل میں پانی کو قابو میں رکھنے کے لئے مینڈھیں (Low ridges) بنانا۔ سال میں ایک دفعہ گہرا ہل چلانا، مٹی کو جذب کرنے والی فصلوں کو بونا، دور دور سو راج کر کے بیج ڈالنا اور چند بیجوں کو ایک ساتھ بونا، یہ عناصر خاص طور سے داخل تھے۔ اس طریق عمل پر اب وہاں ایک ہزار ایکڑ سے زیادہ زمین میں کاشت کی جا رہی ہے، اسلئے اس سے زمین کا سائنٹیفک طریقہ سے مطالعہ اور فصلوں کو جدید اصول سے کاشت کرنے کا رواج بھی بہت بڑھ گیا ہے جس کے بہترین نتائج اس وقت ظاہر ہو رہے ہیں، وہاں زمین کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس کا دار و مدار بارش پر ہے اور وہاں آبپاشی کے ذریعہ پانی پہنچانا ناممکن ہے اس لئے یہاں بارش کے نہایت قلیل پانی کا تحفظ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے اور پیداوار کی زیادتی اسی کی حفاظت میں مضمر ہے۔ دوسرے مقامات پر بھی اسی بیج پر کام کیا گیا۔ اور ایک مقام کے تمام آزمودہ طریقوں سے دوسرے مستقر کو باخبر کرنے، تفصیلی نتائج کے بارے میں تبادلہ خیالات اور ارتقا کی تدبیروں پر غور و خوض کرنے کے لئے متحدہ کانفرنسوں کا خاص طور سے انتظام کیا گیا۔

زمین کی آبپاشی کی طرف پچھلے دنوں میں بہت کافی توجہ کی گئی۔ اس سلسلہ میں پنجاب کے زراعتی تحقیقات کے مستقر نے سب سے زیادہ کام کیا۔ یہاں القمی کے تدارک اور القمی زدہ زمینوں کو کامیاب بنانے کے طریقوں پر باقاعدہ اجتماعی مطالعہ کیا گیا اور اس قسم کی زمینوں کے لئے نہایت مفید معلومات بہم پہنچائیں۔ سندھ میں القمی کا جائزہ لائڈ بارج نہروں (Lloyd Barrage - Canals) کی تعمیر کے ساتھ ساتھ لیا گیا تھا۔ اکثر صوبوں میں نہر کے علاقوں میں پانی کی حفاظت کی تدبیریں کی گئیں اور زراعتی اور آبپاشی دونوں محکموں نے مزید کفایت شعاری سے پانی صرف

کرنے کے مسئلہ پر غور و فکر کیا۔

اندریں تحقیقاتی ادارہ نے جس سلسلہ سے ”انڈین سینٹرل کاٹن کمیٹی“ اور صوبہ متوسط اور راجپوتانہ کی ریاستوں (جن کی تعداد اب ۲۷ ہے) کی طرف سے مالی امداد ملتی ہے۔ مالوہ کی سیاہ مٹی کے بہتر بنانے اور ان طبعی حالات کو سازگار بنانے میں جو موسم باراں میں اچھی فصلیں ہونے میں حائل تھے حد درجہ کام کیا ہے۔ اندور کا مرکب کھاد بنانے کا طریقہ اب ہمہ گیر ہے اور اس پاس کی ریاستوں کو قرب کی وجہ سے علمی مظاہروں کے لئے بہت اچھا ماحول مل گیا ہے ان علمی مظاہروں کا ریکارڈ دیکھنے سے معلوم ہوا کہ مرکب کھاد بنانے اور گوبر کے تحفظ اور اسے بہتر طریقے سے استعمال کرنے کی طرف برابر توجہ کی جا رہی ہے۔ مصنوعی کھادیں ابھی تک ایک محدود مقدار میں استعمال کی جاتی ہیں۔ اس وقت امونیم سلفیٹ (*Ammonium Sulphate*) ۱/۲ قریب قریب ستر ہزار ٹن سالانہ استعمال کی جاتی ہے اور دوسری مصنوعی کھادیں تقریباً ۲۵ ہزار ٹن صرف میں لائی جاتی ہیں دوسری طرف سبزی کی کھاد (*Green manuring*) اور سڑی کھلی کا استعمال، خصوصاً گتے کے کھیتوں میں بہت بڑھ گیا ہے۔

نئی دہلی کے تحقیقاتی ادارہ (پوساکلج) میں زمین کی طبعی حالت کا مختلف پہلوؤں کو مطالعہ کیا جا رہا ہے اور ہندوستان کا ایک ایسا نقشہ بنا نا جس میں ہندوستان کی اراضی کی مختلف حیثیتیں نمایاں کی جائیں، اس کے لائحہ عمل کا نہایت اہم عنصر ہے۔

ع۔ ص

ادبیت

صبح کربلا

از جناب صبا صاحب متھراوی فاضل ادب

خالق الاصباح نے قائم کیا پھر اک نظام
ہر سحر کو دے کے بھیجا اک پیام سرخوشی
ہر سحر آئی سکوں کی لہر دوڑاتی ہوئی
ہر سحر کی گود میں تھا مسکراتا آفتاب
ہر سحر لیتی ہوئی آئی نئی انگڑائیاں
ہر سحر کو دیکھ کر غنچے کھلے کلیاں ہنسیں
ہر سحر کے خیر مقدم اور آمد کے لئے
ہر سحر نے اہل عالم کو دیا نورِ حیات
ہو چکی جب بزمِ ہستی میں نمودِ صبح و شام
صبح کے پردے میں نکلی مسکراتی زندگی
جھومتی ہنستی ہنساتی نور پھیلاتی ہوئی
مسکراتا آفتاب اور جگمگاتا آفتاب
لوٹنے والوں نے لوٹیں خوب ہی رعنائیاں
باغِ ہیکے پھول نکھرے کھیتیاں پھولیں پھلیں
چہچہہ کرتے ہوئے طائر ہواؤں میں اڑے
ہر سحر سے جگمگا اٹھی بساطِ کائنات

اک سحر ایسی بھی لیکن قسمتِ عالم میں تھی

جس کی ہر کروٹ ملوثِ ظلمتِ ماتم میں تھی

وہ سحر اندھی سحر بے نور و بے جلوہ سحر
وہ سحر غمگین سحر پردرد و پردہ ماتم سحر
وہ سحر ڈرتی لرزتی کا نپتی مضطر سحر
وہ سحر نکلی گریاں چاک گھبراتی ہوئی
پسکی پسکی سانولی بے رتبہ سحر
غمزدہ روتی زلاتی صورتِ شبنم سحر
بے مقام و بے وطن غربت زدہ سحر
کپکپاتی تھر تھراتی اور شرماتی ہوئی

منتشر نظریں پریشاں ہوش اور صورتِ اداں
چاک دامن خاک بر سر، خون آلودہ نگاہ
سر پریرہ خوفشاں خونبار سو بوج در کنار
ہر ادا ظلمت فشاں، ظلمت نشاں ظلمت اثر
جسم پر پہنے ہوئے پیراہن جنگِ فساد
وہ سحر مر جھانے آئی گلشنِ زہر کے پھول
حسرتوں کا خون سر پر پرخ پر گردِ بیم و یاس
ہر نفس بے ضبط و بے آئین ہر صورتِ تباہ
بے کفن، بے روح، بے جاں یک لعل بے مزار
بھیس میں تھی صبح کے محروم جلوں سے مگر
شورش و شرکا گریباں دامن بغض و عناد
خاک میں جس نے ملائے دامنِ زہر کے پھول

اک روئے باقی ہر سو فلک پر چھا گئی

شام کے میدان میں صبحِ قیامت آگئی

کائناتِ شب پہ پہلے تو پڑی گردِ زوال
پھر افق سے باہر آیا سر خمیدہ آفتاب
ہر کرن چمن چمن کے دامنِ نظریں یوں چھپی
جھپٹے میں ہو گیا بارِ نظر آبِ رواں
طائروں کے چہچہے پھیلے فضا اندر فضا
ہر طرف آئے نظریوں نخلِ رنگیں منتشر
جھپٹے میں اک طرف کچھ دھندلے خیوں کے نشاں
اک طرف ڈیرے قاتلینِ شامیانے حساب
اک طرف محو عبادت اک گرد و مختصر
اک طرف محو شرارت دشمنانِ نابکار
اک طرف نینے سنائیں تیر اور تیغوں کی باڑ
چاند پھیکا پڑ گیا اور ہو گئے تارے بڑھال
جیسے کانے کا پیالہ جیسے پتھر درہ گلاب
جیسے تیروں کی سناں ہو جیسے نیروں کی انی
ڈبڈباتی آنکھ میں ہوں جیسے کچھ آنسو عیاں
مرثیہ خواں جیسے کوئی پڑھ رہا ہو مرثیہ
راہ بھولا قافلہ جیسے کوئی محو سفر
کچھ گبولے جیسے جائیں اڑ کے سوئے آسماں
آ رہے ہوں دیو جیسے ڈال کر منہ پر نقاب
چاند کے ہمراہ تارے جیسے ہنگامِ محسّر
بھیر لڑیوں کے غول جیسے، جیسے چیتوں کی قفا
دشت میں ہوں جس طرح دامنِ ظلمتوں کے بھاڑ

اک طرف خاورِ رُخاں گلشنِ ختمی آب جیسے ظلمت میں ستارے جیسے کانٹوں میں گلاب
 اک طرف گنتی کے پیدل لاکھوں گھوڑوں اک طرف قدیوں کے سامنے ہوں دیو جیسے صف بصف
 اس سحر نے زندگی کا رخ بدل ڈالا تمام ہو گیا زیرِ وزیرِ حق اور باطل کا نظام
 ملتِ کبریٰ کا ایوان اس نے سونا کر دیا
 اس سحر نے بزمِ عالم میں اندھیرا کر دیا

قندپاری

از جناب المصاحب مظفر نگری

آں سلک لالی کہ بداماں بفروشم حاشا بقیص تو صد ارزاں بفروشم
 حائل نشود گر اثرِ فطرت بلبس دردشتِ جنوں فصل بہاراں بفروشم
 زہار بہ سنبلِ ندیم از چین عشق بوئے کہ بگیسوئے پریشاں بفروشم
 ترسم کہ مذاقِ تیشم فاش نہ گردد ہر گاہ کہ سرمایہ ہجراں بفروشم
 قاتلِ خلش درد اگر در صلہ دارد ہرزخم محبت یہ نمکداں بفروشم
 بلقیس من آمد دل خوش کام جلو سے بر خیز کہ تاملک سلیمان بفروشم
 اے کاش کند رحمتِ عام تو پذیرا اے کاش کہ من دفترِ عصیاں بفروشم

ہشیارِ الم تا بہ جہنم شبِ ہجراں
 یک شعلہ آہ شرراشتاں بفروشم

غزل

(از جناب خورشید الاسلام صاحب بی۔ اے (علیگ)

تیری دنیا میں اجنبی ہوں میں اپنی دنیا بنا رہا ہوں میں
 عقل سے کر رہا ہوں سرگوشی دل کے برہم پہ گارہا ہوں میں
 میری آنکھیں نظر سے ہیں محروم تیری محض سے جا رہا ہوں میں
 گر رہا ہوں تو اٹھ رہا ہوں میں کھورہا ہوں تو پا رہا ہوں میں
 خاک سے روز روز اٹھتے ہیں بت کرے کب سے ڈھارہا ہوں میں
 ہے ستم یاد آئے جاتی ہے جو کہانی بھلا رہا ہوں میں
 عام قدروں کا اعتبار گیا اور سانچے بنا رہا ہوں میں
 ایک مدت سے عقل کو اپنی رقصِ عریاں سکھا رہا ہوں میں
 دل کو دل سے خریدنے ولے! تیرے نزدیک آ رہا ہوں میں
 میرے دل میں سارا ہے کون؟ کس کے دل میں سارا ہوں میں

اے مرے پاس اور مجھ سے دور!

تجھ کو کب سے بلارہا ہوں میں؟

تبصرہ

سیرت سید احمد شہیدؒ | از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تقطیع متوسطاً، صفحات ۴۴۲ صفحات علاوہ مقدمہ و مباحثہ
کے کاغذ اور کتابت و طباعت بہتر قیمت علیٰ رتبہ ۱۔ معین الدین صاحب نمبر ۳، گوٹن روڈ لکھنؤ۔

مغلیہ سلطنت کے فرمانروا اکبر اعظم کے عہد میں اسلام کو جو صدرۂ عظیم پہنچا تھا حضرت مجدد الف ثانی کے دست تجدید و اصلاح نے اس کی تلافی اس طرح کر دی کہ سلطنت ہند کے تخت پر شاہجہاں اور سلطان اورنگ زیب عالمگیر نظر آئے جو اپنی اسلامی سیرت و کیر کڑ کے لحاظ سے اکبر کی بالکل ضد اور جہانگیر سے بدرجہا بہتر تھے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام مذہبی اور سیاسی دونوں حیثیتوں سے پھر ہندوستان میں مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گیا لیکن عالمگیر کو اپنا کوئی صحیح جانشین نہیں مل سکا اس لئے اس کی وفات کے بعد ہی سلطنت میں زوال شروع ہو گیا اور آخر کار اٹھارہویں صدی کے آخر میں اس کا ظہور اس طرح ہوا کہ سیاسی طاقت کے زوال کے ساتھ ساتھ مذہبی، اخلاقی، معاشرتی و حرثیت سے مسلمانوں پر نہایت تباہ کن انحطاط چھا یا ہوا تھا۔ عقائد و اعمال کے لحاظ سے اسلام کی اصلی شکل و صورت پر غلط اوہام و رسوم کا ایسا گرد و غبار پڑا ہوا تھا کہ صورت کا پہچانا دشوار تھا۔ مولانا ندوی رحمہ اللہ نے توبۃ النصوح میں دہلی کے مسلمانوں کی سوسائٹی کا جو نقشہ کھینچا ہے وہ بلکہ اس سے زیادہ برا حال تمام ہندوستان کی اسلامی آبادی تھا۔ اس صورت حال کی اصلاح اور دینِ قیم کی تجدید کے لئے خدا نے اپنی سنت کے مطابق ایک عجت پیدا کی جس کا مقصد اولین ہندوستان میں اسلامی انقلاب برپا کرنا تھا۔ ہمارے خیال میں خلافت راشدہ کے اختتام کے بعد مسلمان مجاہدوں کی یہ پہلی جماعت تھی جو بے ہوسامانی اور خرقہ پوشی کے باوصف باطل کی مختلف قوتوں سے نبرد آزما ہونے کے لئے اٹھ کھڑی ہوئی اور جس کا مقصد خالصتہً لوجہ اندہ ہندوستان میں خلافت راشدہ کے منہاج پر حکومت کا قیام تھا۔ اس جماعت کو یقین تھا کہ مسلمانوں کی تمام بدعقیدگیوں اور علی خرابیوں کا اہل سرچشمہ

ان کا صحیح طرز کی اسلامی حکومت سے محروم ہو جانا ہے۔ اس لئے درس و تدریس، خانقاہ نشینی، وعظ و تذکرہ اور تصنیف و تالیف، ارشاد و ہدایت کے ان تمام مختلف طریقوں کو نظر انداز کر کے اس نے اپنی تمام توجہ جہادِ بالسیف پر ہی مرکوز رکھی۔ اس جماعت مجاہدین کے سرخیل و سرگروہ حضرت مولانا سید احمد شہید رنجیلوی تھے۔

حضرت سید صاحب کے حالات و سوانح میں یوں تو اردو و فارسی میں چھوٹے بڑے کئی ایک رسالے موجود ہیں، لیکن چونکہ وہ سب قدیم طرز پر لکھے ہوئے ہیں اس لئے ان میں کرامات وغیرہ کا ذکر تو تفصیل سے ملے گا، لیکن اس جماعت کے جہاد اور اس کی حقیقت اور روح سے پوری واقفیت نہیں ہوتی۔ مولانا سید ابوالحسن علی صاحب ندوی نے اس کئی کو پورا کرنے کے لئے ہی زیر تبصرہ کتاب تصنیف کی ہے۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ۱۳۷۸ء میں چھپا تھا اور برہان میں اسی زمانہ میں اس پر تبصرہ ہو گیا تھا۔ اب مزید معلومات اور حوالوں کے اضافہ کے ساتھ یہ دوسرا ایڈیشن چھپا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ فنِ سیرت نگاری کے اعتبار سے سیرتِ سید احمد شہیدؒ وقت کی کامیاب تصنیف ہے۔ اس میں حضرت سید صاحب کے خاندانی حالات، عام سوانح و سیرت، دینی اور اصلاحی مجاہدات اور پھر آپ کے جہاد اور تجدیدی کارناموں کا ذکر نہایت تفصیل اور مستند مآخذ کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ آخر میں آپ کے خلفاء اور متوسلین کا تذکرہ ہے۔ شروع میں پس منظر کے طور پر اس عہد کی دنیا و اسلام خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں کی دینی و سیاسی حالت کا مختصر بیان ہے جس کے پڑنے سے ایک عہد کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے۔ زبان شگفتہ اور مؤثر ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ سے ہی افادہ کے ساتھ دینی اور اسلامی بصیرت بھی پیدا ہوگی اور ایمان تازہ ہو جائیگا۔

شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک | از حضرت مولانا عبد اللہ صاحب سندھی لفظی طور پر ضخامت ۴۸ صفحات

کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت مجلد نم اول عاتقہ رکتا ب خانہ پنجاب لاہور

حضرت مولانا عبد اللہ سندھی عہدِ حاضر کے نامور مفکر اور مجاہدِ اسلام ہیں۔ آپ نے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے تصنیفات اور ان کے مخصوص علمِ کلام کا بہت عمیق اور محققانہ مطالعہ کیا ہے۔ آپ کا خیال ہے کہ حضرت شاہ صاحب نے ایک عالمگیر اسلامی انقلاب برپا کرنے کے لئے ایک جماعت "جمیۃ مرکزیہ" کے نام سے بنائی جس کی

شاخیں لگ میں پھیلیں اور اس طرح ”حزب ولی اللہ“ ایک مسلم پارٹی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ اس پارٹی نے حکومتِ قوتہ
 .. (Provisional Government) بنائی لیکن ۲۷ زائقیہ ۱۳۲۶ھ (۶ مئی ۱۸۸۴ء بروز جمعہ)

بالاکوٹ کے معرکہ شہادت میں اس کا خاتمہ ہو گیا۔ اب مولانا کا ارادہ اسی ”حزب امام ولی اللہ“ کی پوری تاریخِ قلبندہ
 کرنے کا ہے۔ زیر تبصرہ کتاب جو دراصل ایک ناتمام ماقالہ ہے اسی کتاب کا پیش لفظ یا تمہید ہے۔ اس تمہید میں مولانا
 نے یہ بتایا ہے کہ حضرت شاہ صاحب اپنے عہد کے افسوسناک اور اسلام کے لئے حد درجہ تباہ کن حالات سے کس طرح متاثر
 ہوئے اور پھر آپ نے ان کی اصلاح کے لئے کیا علمی اور عملی پروگرام بنایا۔ حضرت شاہ صاحب کی تحریک آپ کی وفات
 کے بعد بھی مختلف صورتوں میں جلوہ گر رہی یہاں تک کہ حضرت شیخ الہند اسی انقلابی تحریک کے ہیرو تھے۔ مولانا کا یہ عقلم
 نہایت مجمل تھا۔ اس لئے آپ کے ایک ارادتمار مولوی نور الحق اور ٹیل کا لچ لاہور نے اس کو سبقاً سبقاً آپ سے پڑھا
 اور مولانا کی تشریحات کی روشنی میں اس پر تشریحی نوٹ بھی لکھتے رہے۔ زیر تبصرہ کتاب اسی متن اور شرح دونوں کا مجموعہ ہے۔
 اس میں شبہ نہیں کہ حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی غالباً پہلے مفکر اسلام ہیں جنہوں نے اپنے زمانہ کے
 سیاسی، اقتصادی اور دینی و روحانی حالات کی تباہی کو محسوس کیا اور قرآن و حدیث کی روشنی میں اسلامی تعلیمات
 کی شرح اس طرح بیان کی جس سے اسلامی قانون کا عالمگیر ہونا اور دنیا کے تمام امراضِ مادی و روحانی کا کامیاب
 علاج ہونا روز روشن کی طرح واضح ہو جائے۔ سوشلزم کا بانی کارل مارکس حضرت شاہ صاحب کا ہی ہم عصر تھا اور
 اور اس نے بھی شاہ صاحب کی ہی طرح دنیا کے مصائب کا ایک حل سوچا تھا اس کو خوش قسمتی سے ایک حکمران
 اور طاقتور جماعت مل گئی جس نے اس کے فلسفہ کو دنیا کے سامنے صحیفہ آسمانی کی حیثیت سے پیش کیا اور چونکہ
 حکومت کی طاقت اس فلسفہ کی پس پشت تھی اس لئے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ آج مشرق و مغرب میں اس کا
 چہا ہے اور کروڑوں انسان اس فلسفہ کا ہضم ہوا ہے۔ اپنے فلسفہ کے لئے اپنی جانوں کی بازی لگائے ہوئے ہیں لیکن اس کے
 برعکس حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اپنے فلسفہ کے ذریعہ ہندوستان میں اسلامی انقلاب پیدا کرنے میں اس لئے
 ناکامیاب رہے کہ ان کے فلسفہ کو ماننے والے خود اپنی کوئی حکومت قائم نہیں کر سکے۔

مولانا عبد اللہ صاحب سندھی اس فلسفہ کے امام ہیں اور انھوں نے عالمگیر اقتصادی کشمکش اور بے چینی کا مطالعہ بھی بہت قریب سے کیا ہے اور برسوں تک اس ملک میں رہے ہیں، جہاں شاہ صاحب کے معاصر کارل مارکس کے فلسفہ کا عملی تجربہ کیا جا رہا ہے۔ اس بنا پر لا محالہ مولانا چاہتے ہیں کہ کارل مارکس کے مقابلہ میں شاہ صاحب کا فلسفہ بروئے کار لایا جائے اور اسی ولی الہی فلسفہ پر ایک عظیم الشان ”انٹرنیشنل حکومت“ کی بنیاد رکھی جائے اور یہی وجہ ہے کہ جب مولانا جدید طبقہ کو مخاطب کر کے فلسفہ ولی الہی کی تشریح کرتے ہیں تو انھیں وقت کی جدید زبان میں ہی بولنا پڑتا ہے اور وہ تمام اصطلاحات استعمال کرنی پڑتی ہیں جو ہیکل کی سیاسی اور معاشی دنیا میں رائج اور زبانِ زدِ عام و خاص ہیں بعض حقیقت نا فہم لوگ سمجھتے ہیں کہ مولانا اسلامی تعلیمات کو خواہ مخواہ توڑ مروڑ کر مغربی افکار و آراء پر منطبق کرنے کی کوشش کرتے ہیں، حالانکہ ”عبارتِ آتنا مشتی و حسنک واحد“ کے مطابق حقیقت ایک ہی خواہ اُس کے لئے عنوان کوئی ہی اختیار کیا جائے“ یہ پورا مقالہ مولانا کی عمیق دینی اور سیاسی بصیرت اور منظم و مرتب فکر کا مرقع ہے۔ لیکن کتاب کے ص ۱۰۵ پر مولوی نور الحق صاحب کا یہ جملہ ”ہماری رائے میں جو کام اکبر نے شروع کیا وہ اساساً صحیح تھا“ دیکھ کر ہم کو نہ صرف تعجب بلکہ حد درجہ افسوس بھی ہوا، معلوم نہیں اکبر کے اس کام میں مشرک عورتوں سے خود اپنی اور شہزادوں کی شادی کرنا بھی داخل ہے یا نہیں۔ دین الہی سے متعلق ملا عبد القادر بدایونی نے اپنی تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے اگر اس سے صرف نظر کر لی جائے تب بھی خود حضرت مجدد صاحب کے مکتوبات اور ابوالفضل کے رقعات سے اس دین کے متعلق جو معلومات حاصل ہوتی ہیں ان کے پیش نظر اکبر کے فعل کو اساساً صحیح کہنا تو کجا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکبر مسلمان بھی تھا یا نہیں۔ اگر اس جملہ کا انتساب مولانا کی طرف صحیح ہے تو ہمیں کہنا پڑتا ہے کہ ایک انتہائی مخلص اور ذہین و طبع اور مجاہد ہونے کے باوجود مولانا کی چند اسی قسم کی ”ماوراءِ عقل“ باتیں ہیں جنہوں نے آج تک مولانا کو کسی جماعت کا قائد نہیں بننے دیا۔ اور مسلمانانِ ہند اجتماعی حیثیت سے مولانا کے شیع افکار سے اپنے ظلمت خانہ قلب و دماغ کو روشن کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔

بُرْهَانُ

شماره (۲)

جلد دوم

محرم الحرام ۱۳۶۲ھ مطابق فروری ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

- | | | |
|-----|--|------------------------------|
| ۸۲ | مولانا مفتی عتیق الرحمن صاحب عثمانی | ۱۔ نظرات |
| ۸۵ | مولانا محمد بدیع عالم صاحب میرٹھی | ۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت |
| ۱۰۳ | مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے | ۳۔ امام طحاوی |
| ۱۲۵ | مولانا محمد طیب صاحب ہنتم دارالعلوم دیوبند | ۴۔ اصول دعوت اسلام |
| | | ۵۔ تلخیص و ترجمہ |
| ۱۴۵ | ع۔ ص | ۶۔ ادبیات |
| ۱۴۱ | جناب بشیر ساجد صاحب | ۷۔ دور سے آیتوالے |
| ۱۵۳ | جناب منظر صاحب | غزل |
| ۱۵۴ | جناب شعیب حزیں صاحب | التجما |
| ۱۵۵ | م۔ ج | ۸۔ تبصرے |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نَظَرَات

غور کیجئے دنیا کے تمام مسلمانوں میں رنگ و نسل اور ملک و وطن کے اختلافات کے باوجود وہ کونسا رشتہ اتنا
 وچکھتی ہے جس کے باعث چین کا ایک سفیر فام مسلمان افریقہ کے ایک حبشی کلمہ گو کو اپنا بھائی بلکہ اس سے بھی زیادہ
 عزیز سمجھتا ہے۔ خون اور نسل کے جتنے رشتے ہیں ان کو اسلام کی خاطر نظر انداز کیا جاسکتا ہے لیکن عالمگیر اخوت کا
 تعلق کبھی اور کسی حالت میں نہیں بھلایا جاسکتا ہے۔ اصحابِ خبر کو علم ہے کہ غزوہ بدر میں اسلام کے خلیفہ اول حضرت
 ابو بکر صدیقؓ ایک طرف تھے اور ان کے صاحبزادہ عبدالرحمن بن ابی بکرؓ اس وقت تک مسلمان نہیں ہوئے تھے کافروں
 کی طرف سے لڑ رہے تھے، جنگ کے ختم ہونے کے بعد بیٹے نے باپ سے کہا ”دورانِ جنگ میں آپ ایک مرتبہ
 میرے تیر کی زبردیا کئے تھے۔ اگر میں چاہتا تو آپ کو نشانہ بنا سکتا تھا لیکن آپ کے باپ ہونے کا خیال آگیا اس
 لیے نہیں چلایا“ بوڑھے باپ کی حرمت اور دلیری دیکھتے بیٹے سے فرماتے ہیں ”لیکن اے عبدالرحمن! اگر تو بحالتِ جنگ
 میرے تیر کی زد میں آجاتا تو میں تجھ کو نہ چھوڑتا“ یہاں توخیر! معاملہ یہیں تک محدود رہا۔ اسی غزوہ میں شہرِ صحابی حضرت
 عبیدہ بن ابی جراحؓ نے تو اپنے باپ کو قتل ہی کر ڈالا تھا جو مشرکین کے ساتھ ہو کر اسلام کے خلاف نبرد آزما کی کر رہا تھا

واقعات ایک دو نہیں ہیں جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ مسلمانوں نے قسم قسم کی بد اعمالیوں
 کے باوجود اس رشتہ کا برابر احترام ملحوظ رکھا ہے اور دراصل یہی ایک رشتہ تھا جو ان کی شیرازہ بندی اور ان کو
 ایک مرکز پر جمع کرنے کا محرک اور سبب ہو سکتا تھا۔ انیسویں صدی میں سید جمال الدین افغانی مرحوم اور ان کے ساتھی
 ”پین اسلام ازم“ جو عالمگیر تحریک لیکر کھڑے ہوئے تھے اس کی بنیاد مسلمانانِ عالم کا یہی ایک رشتہ

اخوت و برادری تھا۔ بد قسمتی سے یہ تحریک کسی موثر شکل میں کامیاب نہیں ہو سکی لیکن یہ حقیقت ناقابل تردید ہے کہ اب یا آئندہ جب کبھی مسلمان بیدار ہوں گے اور وہ دنیا میں ایک عظیم الشان سیاسی طاقت کی حیثیت سے زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کریں گے تو انھیں سب سے پہلے اپنے اسی تعلق کو زندہ کرنا اور اسلامی اخوت کی اسی بنیاد پر اپنی جدوجہد کی عمارت کو قائم کرنا ہوگا۔

مغربی طرز فکر نے جہاں مسلمانوں کی ملی و قومی روایات پر بعض اور تباہ کن اثرات ڈالے ہیں ان میں غالباً سب سے زیادہ ہلک اور تباہ کن اثر یہ ہے کہ ہر ملک کے مسلمان اپنے مسائل پر خاص ملکی اور وطنی نقطہ نظر سے غور و فکر کرنے لگے ہیں اور اس وقت وہ اس حیثیت کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں کہ ان کی بقا اور زندگی کا راز عرب، افغان، ایران اور ترک ہو کر زندہ رہنے میں نہیں بلکہ صرف اس بات میں مضمر ہے کہ وہ ایک عالمگیر اسلامی برادری کا فرد ہے اور اس کی اجتماعی زندگی کے حدود کسی خاص ملک یا ولایت تک محدود نہیں ہیں۔

چند روز سے ترکی کے اخبار نویسوں کا ایک وفد ہندوستان میں گھوم رہا ہے۔ ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی دیرینہ روایات کے مطابق اس وفد کا ہر جگہ خاطر خواہ خیر مقدم اور تعظیم و تکریم کا معاملہ کیا۔ لیکن سخت افسوس ہے کہ اخبارات کے ذریعہ دفنی مختلف تقریروں کے جو اقتباسات ہماری نظر سے گزرے ہیں وہ حد درجہ دل شکن اور افسوسناک ہیں۔ اس وفد نے کئی تقریروں میں اس بات کو دہرایا ہے کہ ”عالمگیر اسلامی اخوت محض ایک خواب ہے اور ترکی نے بیش از بیش قربانیوں کے بعد جو چیز حاصل کی ہے وہ صرف اسی وقت باقی رہ سکتی ہے جبکہ ترکی ”نیشنلزم“ پر عمل پیرا ہے۔ اس نقطہ پر زور دیتے ہوئے صدرِ وفد سے جب پوچھا گیا کہ آپ پہلے مسلمان میں یا ترک ”تواضعوں نے جواب دیا ”میں پہلے ترک ہوں“۔ بہت ممکن ہے بعض خوش عقیدہ مسلمانوں کے لئے ترکی کے ذمہ دار اخبار نویسوں کی زبان سے اس قسم کی باتیں تعجب اور حیرت کا باعث ہو

لیکن جس شخص نے مسلمانوں میں فلسفے خلافت کے بعد سے اب تک ٹرکی کے حالات کا جائزہ لیا ہے اور نہ صرف ٹرکی کا بلکہ عربی ممالک اور ایران و افغانستان کے حالات کو بھی دیکھا ہے وہ جانتا ہے کہ اس وفد کی زبان سے یہ باتیں غیر متوقع نہیں جو چیزیں سال سے ان کے رگ و ریشہ میں سرایت کر چکی ہیں ہندوستان پہنچ کر وہ کس طرح اس کا انخفا کر سکتے یا اس کے خلاف کوئی بیان دے سکتے تھے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلمانان ہند غلام ہیں اور ترک آزاد۔ اس لئے ایک غلام اپنے آزاد بھائی کے کسی قول و فعل پر کوئی نکتہ چینی بھی کرے تو اس کی کیا وقعت ہو سکتی ہے۔ تاہم ہم اتنا کہے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ٹرکی نے "نیشنلزم" کا نظریہ یورپ کی تقلید میں ہی اختیار کیا تھا لیکن کیا اسے معلوم نہیں کہ اب یہی نظریہ اس کے لئے پیغام موت ثابت ہو رہا ہے اور وہاں کے مفکرین و مدیرین اب علانیہ "نیشنلزم" کو انسانی سوسائٹی کے لئے ایک شدید لعنت بتا کر اس بات پر زور دے رہے ہیں کہ اگر دنیا کو پادمان زندگی بسر کرنا ہے تو اس کی صورت بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ رنگ و نسل کے تمام امتیازات یک قلم اٹھا دیے جائیں اور تمام انسان ایک عالمگیر برادری کے افراد کی حیثیت سے زندگی بسر کریں۔

ہماری دعا ہے کہ ٹرکی نگاہ بدست محفوظ رہے لیکن خدا نخواستہ اگر کبھی کوئی ایسا وقت آیا جبکہ ٹرکی کو جنگ میں شریک ہونا پڑا تو اس وقت اسے اپنی غلطی محسوس ہوگی اور وہ سمجھ لے گی کہ عالم اسلام سے تعلق منقطع کر کے اپنے عقیدہ نیشنلزم پر چار ہانڈ بھی اعتبار سے نہیں بلکہ خود سیاسی حیثیت سے بھی کس درجہ مہلک اور خطرناک تھا۔

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۸)

از جناب مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی اساتذہ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

اب ہم ان تحقیقات کے بعد حدیث مذکور کی دوسری شرح لکھتے ہیں۔

(۲۰) ابو عبیدہ اور ابن عطفہ کی رائے یہ ہے کہ سبعا حروف سے مراد تمام عرب کے لغات سبعہ ہیں صاحب قاموس اودین اثیری کی رائے بھی یہی ہے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ تمام عرب کے لغات مراد نہیں بلکہ صرف قبیلہ مضر کے قبائل سبعہ کے لغات مراد ہیں۔ یعنی قریش۔ کنانہ۔ اسد۔ ہذیل۔ تیم۔ جندہ۔ قیس۔

اس شرح پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر سبعا حروف سے مراد عرب کے لغات سبعہ یا خاص سفر کے لغات سبعہ ہوں تو پھر قرآن کریم کے لغت قریشی پر نازل ہونے کا کیا مطلب ہوگا اس تقدیر پر بظاہر انزل القرآن علی لغۃ العرب بالغت مضر ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں انزل القرآن علی لغۃ قریشی وارد ہے۔

قاضی ابن الطیب اور ابن عبدالبر نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ انزل القرآن علی لغۃ قریشی کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تمام قرآن صرف لغت قریشی پر نازل تھا۔ اگر حقیقت یہ ہوتی تو پھر قرآن کریم میں انا انزلناہ قلنا علی ناس کے بجائے انا انزلناہ بلغۃ قریش یا بلغۃ مضر ہونا چاہئے تھا۔ لہذا آیہ کریمہ صاف ظاہر ہے کہ نزول قرآنی سب لغات پر ہوا ہے اور لغت قریشی کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس لغت کے اثر کا قرآن میں لحاظ رکھا گیا ہے گو اور لغات بھی خال خال استعمال ہوئے ہیں۔ ابن عطفہ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم ہر موقعہ و محل کے مناسب جہاں جو لغت زیادہ

فصح ہوتا ہے وہ اس کو استعمال فرماتا ہے لہذا کبھی ایک معنی کو بعبارت قرش اور کبھی بلذت حذیل ادا کرتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں فاطر السموات والارض کا مطلب ہی نہ سمجھا یہاں تک کہ میرے پاس دو امراہی ایک کنوے کے متعلق جھگڑتے ہوئے آئے اور اس میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ انا فطر تھا یعنی یہ کنواں میں نے کھودا ہے اس وقت میں سمجھا کہ فاطر السموات والارض کے معنی اس لغت کے مطابق مراوئے گئے ہیں ورنہ اول لغات میں فطر بمعنی ابتدا ہے۔ اسی طرح رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ کا مطلب بھی میرے سمجھ میں نہ آیا جب تک کہ میں نے قبیلہ ذی یزن کی ایک لڑکی کو اپنے شوہر سے یہ کہتے نہ سنا تعالٰیٰ افاتحک۔

حافظ ابن حجرؒ ابن قتیبہ دینوریؒ سے بعد لغات عرب پر نزول کی یہ تشریح نقل کرتے ہیں کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر کلمہ سات لغات پر نازل ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کسی کلمہ میں دو لغت کی توسیع اور کسی میں تین کی اور زیادہ سے زیادہ سات تک توسیع وارد ہے۔ اگر کلمہ سات احرف پر نازل ہوتا تو انزل القرآن علی سبعة احرف کے بجائے انزل سبعة احرف ہوتا لہذا مروی حدیث یہ ہے کہ مجموعہ قرآن میں سب سے سب سے سات احرف آئے ہیں نہ یہ کہ ہر کلمہ سب سے سات احرف پر نازل ہوا ہے۔ ابن عبد البرؒ نے اس قول پر ایک اعتراض یہ بھی کیا ہے کہ اگر سب سے سات احرف سے مراد سب سے سات لغات ہوں تو پھر لائرا آتا ہے کہ صحابہ کرام میں دائرہ اختلاف صرف وہیں تک محدود رہے جہاں تک کہ لغات کا اختلاف ہو اور جہاں ایک لغت ہو وہاں اختلاف پیدا ہی نہ ہونا چاہئے حالانکہ حضرت عمرؓ و حضرت ہشامؓ کا اختلاف آپؐ ابھی ملاحظہ فرما چکے ہیں، باوجودیکہ لغت دونوں کی ایک ہی تھی۔ اسی لئے ابن عبد البرؒ نے اس اعتراض سے متاثر ہو کر پہلا قول اختیار کر لیا ہے جس کی تفصیل آپؐ ابھی ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے ان ہر دو اقوال میں جمع و توفیق کی ایک صورت نکالی ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف کی شرح وہی رکھی جائے جو اول شرح میں گزری مگر معنی معانی متغیہ کا الفاظ مختلفہ سے ادا کرنا مگر ان الفاظ مختلفہ کو سات لغات میں منحصر کر دیا جائے۔ لہذا ہر کلمہ کے سات لغات عرب کچھ سات لغات میں تو محصور ہیں نہیں مگر قرآنی نزول صرف

ان میں سے سات لغات پر ہوا ہے اور توسیع مذکور ان ہی لغات سبب میں جائز ہے جو پہلی شرح میں مذکور ہو چکیں۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اس تقریر کے بعد دونوں شرح میں صرف لفظی فرق رہ جاتا ہے مگر جب ذرا غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس تقریر کے بعد بھی نتیجہ کے اعتبار سے دونوں میں کافی فرق ہے۔

ابو عمرو دانی تنبیہ فرماتے ہیں کہ جو شخص سببہ الحرف کی تفسیر سببہ لغات کرتا ہے اس کے نزدیک الحرف سببہ ایک ختم قرآن شریف میں نہیں پائے جاسکتے۔ مثلاً جس شخص کا لغت عتی ہے وہ اسے قرآن شریف میں حتی نہیں پڑھ سکتا اور جس کا مختار حتی ہے وہ اسے کہیں عتی نہیں پڑھ سکتا۔ الغرض جس قبیلہ کا جو لغت ہے وہ سارے قرآن میں اسی کا پابند رہے گا۔ مگر جو الحرف کی تفسیر وہ کرتا ہے جو شرح اول میں گذری وہ اقبل کی بجائے علم اور تعال یک وقت بھی پڑھ سکتا۔ اور اس لئے اس کے نزدیک لغات سببہ ایک ختم میں پائی جاسکتی ہے لہذا اختلاف پھر بھی باقی ہے۔

(۴) ابن قتیبہ فرماتے ہیں کہ ہم نے نفس کلمہ کے اختلافات پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی سات صورتیں ہو سکتی ہیں۔ علامت حرکت میں تبدیلی ہو صورت اور معنی میں کوئی تبدیلی نہ ہو جیسے ھنّ اظھر لکم اور اظھر لکم پہلے رابر پر پیش ہے اور دوسری پر زبر۔

۲ حرکت کی تبدیلی ہو اور صورت میں کوئی تبدیلی نہ ہو مگر معنی میں اختلاف ہو جیسا کہ رتبا باعد ویر اسفا نا اور باعد بصیغۃ الماضي۔

۳ صورت میں تبدیلی نہ ہو مگر حروف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی متغیر ہو جائیں جیسا کہ نشترھا اور نشترھا اس میں زار اور رار کا فرق ہے اور اس حرف کی تبدیلی کی وجہ سے معنی بھی بدل گئے ہیں۔

۴ لفظی تبدیلی ہو جائے مگر معنی کے لحاظ سے کوئی تغیر نہ ہو جیسا کہ المعین المنفوش اور کالصفوف المنفوش معین اور صوف میں لفظی فرق ہے مگر معنی دونوں کے ایک ہیں۔

۵ صورت اور معنی دونوں متغیر ہو جائیں جیسا کہ طلم منصود اور طلم منصود۔ لفظ طلم اور طلم میں

لفظی اور معنوی دونوں لحاظ سے فرق ہے۔

۱۔ الفاظ و حروف کا فرق نہ ہو صرف تقدیم و تاخیر کلمات سے فرق پیدا ہو جائے جیسا کہ وجہات و سکرۃ الموت بالحق اور سکرۃ الحق بالموت۔

۲۔ کسی کلمہ کے زیادہ نقصان کی وجہ سے فرق ہو جائے جیسا کہ سم و تسعون نجات اور نجات منی۔

علامہ قسطلانی بھی یہی فرماتے ہیں کہ سبوح ارف سے مراد یہی اختلافات سبعة میں جو اوپر مذکور ہوئے۔

ابن الجوزی کا مختار بھی اسی کے قریب ہے وہ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے ان اختلافات سبعة کے علاوہ کلمہ کے طرق اور کلمات اختلاف مراد لیا ہے وہ صحیح نہیں ہے مثلاً ادغام و اظہار، تغنیم و ترقیق، المله و اشباع، مد و قصر، تشدید و تخفیف، تیسرے و تھین، کیونکہ ان اختلافات کو احرف کا اختلاف نہیں کہا جاسکتا ہاں صرف صفات ادا کا متبوع کہا جاسکتا ہے۔ قاسم بن ثابت کو اس شرح پر یہ اعتراض ہے کہ صورت کے اختلاف کا ثمرہ اس جگہ نکل سکتا ہے جہاں قرآن صحیف سے ہوتی ہو مگر جہاں لوگ رسم کتابت سے قطعاً نااہل اور انہی محض ہوں وہاں کلمہ کے صورت کے اختلاف اتفاق سے کیا تعلق ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسے احوال میں جو اختلاف بھی ہو سکتا ہے اس کا دائرہ صرف ادائیگی خارج تک محدود ہوگا۔ کتابت کے اختلاف و اتفاق سے نہ وہ آشنا تھے نہ اس جہت سے ان میں کوئی اختلاف ہو سکتا تھا لہذا صورت کے اختلاف سے جتنی اقسام پیدا ہوتی ہیں وہ یہاں قابل بحث نہیں۔

حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اعتراض کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس بیان سے ابن قتیبہ کے قول کی کوئی تردید نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ اعتراض تو اس وقت معقول ہو سکتا ہے جبکہ اس اختلاف کی بنیاد کتابت پر رکھی جائے کیوں جائز نہیں ہے کہ جو اختلافات کہ ان میں باہمی زبانی طور پر دلچ تھے ان کو بالاسقرار ان سات اختلافات میں منحصر کہا جائے۔ لہذا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان میں اختلاف کی بنیاد یہ سات وجوہ نہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو اختلافات ان میں موجود تھے جب ان کو منضبط کیا گیا تو ان سات صورتوں میں منحصر نظر آئے۔ اس انحصار کی وجہ عقلی کچھ نہیں بلکہ محض استقرار ہے حضرت شاہ ولی اللہ کا مختار بھی مختار ابن قتیبہ کے قریب ہی ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ انصوں نے اس اختلاف کو ذرا اور عام کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ اختلاف خواہ نفسی کلمہ کا ہو یا اس کے طرز ادا کا یہ سب احرف سبعة کے

ماحت داخل ہیں۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اتنی تعمیم کے بعد پھر عدد سبجہ کا کیا مطلب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ جب نفس کلمہ اور طرق ادارے کے اختلاف کی یوں بھی سات سات صورتیں ہیں تو اگر ہر دو طریق کا اختلاف مراد لے لیا جائے تو احرف کا اختلاف بجائے سات کے چودہ طریق پر پڑنا چاہئے مگر ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ عدد سبجہ یہاں تحدید کے لئے ہے ہی نہیں بلکہ شاہ صاحب کے نزدیک محض تکثیر کے لئے ہے لہذا ان پر یہ اعتراض وارد ہی نہیں ہو سکتا۔

حضرت شاہ صاحب مسوی میں فرماتے ہیں

قلط لظہران المراد من الاخر صفت ادا
الحروف کا کلام و الاظہار و ادا لہ اوائل
کو ادا کرنے کی صفت ہے۔ مثلاً اوغام۔ اظہار۔ امالہ یا
قولہ ادا علم و تعال و اقبل فانہا بمعنی واحد
جیسے کسی کا کہنا تعال و اقبل یہ ایک ہی معنی میں ہیں۔
مصنفی میں اس کی تفصیل حسب ذیل مذکور ہے۔

واچھ پیش ایں فقیر مقرر شدہ آمنت کہ یک
میرے نزدیک احرف سبجہ کی تحقیق یہ ہے کہ ایک ہی
کلام رابا رعایت ترتیب نظم عرب بچند وجہ
کلام نظم عربی کے ترتیب کی رعایت سے کئی طریق پر پڑھا
می توانند ادا کرد۔ و ہر یکے حرفیت و ایں
جاسکتے اور ان میں سے ہر طریق کا نام حرف ہی کہی
تعدد گاہے بہت اختلاف خارج حروف
تو یہ اختلاف حروف تنجی کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہا
تبی باشد جتنی معنی و گاہے بہت مدہ و
جیسا کہ لفظ تنجی اور تنجی میں اور کبھی طریق اواسے جیسا کہ
تغیم و رفیق و مانند آں و گاہے باستعمال
ایک ہی لفظ کو صفت ترقیق یا صفت تغیم سے ادا کیا جاتا
الفاظ مترادفہ مانند فاجرا و آثم پس اختلاف
اور کبھی یہ اختلاف الفاظ مترادفہ کے اختلاف سے پیدا
قرا سبجہ و لفظ با نچہ مکتوب است در صحت
ہوگا جیسا کہ لفظ فاجرا و آثم۔ کہ دونوں ہم معنی ہیں حرف
عثمانیہ نیز اختلاف احرف است و اختلاف
لفظ کا فرق ہے۔ لہذا قر سبجہ کا وہ اختلاف جو کہ حصا
صاحب و تابعین و ادراک کہ بوجہ کہ محمل حصا
عثمانیہ کے رسم کتابت کے موافق ہے یا اصحاب و تابعین کا

عثمانیہ نہایت، نیز اختلافِ احرف وہ اختلاف جو رسمِ مصحف عثمانی کے مخالف ہے۔ یہ سب
 است مانند فامضوا۔ فاسعوا۔ اختلافاتِ احرف کا مصداق ہوں گے جیسا کہ لفظ فاسعوا
 و دریں صورت ہمہ اختلافاتِ راوچے (مصحف عثمانی میں یہی لفظ مکتوب ہے) مگر بعض صحابہ بجائے
 پیدا شد۔ بخلاف آنکہ ترتیبِ نظم اس کے فامضوا میں پڑھ لیا کرتے تھے حالانکہ یہ رسمِ مصحف کے
 کلامِ تغیر فاسل یا بدر کہ اور آقرآن خواں مطابق نہیں تھلکہ اسے ہی احرف کا ایک مصداق سمجھنا چاہئے
 گفت و کلامے باشد ہاں جب نظمِ کلام میں اس قدر غش تغیر چائے کہ اس کو
 قرآن ہی کہنا غلط ہو اور گویا وہ ایک دوسرا کلام بن جائے
 تو یہ ایسے اختلاف کو احرف کا اختلاف ہرگز نہیں کہا جائے۔

حضرت شاہ صاحبؒ کے اس کلام سے چند نتائج برآمد ہوتے ہیں۔

۱۔ اختلافِ احرف سے مراد وہ سب اختلافات ہیں جو قرآنِ کریم میں حروف یا تکریمات یا صفاتِ ادا
 کے لحاظ سے منقول ہوئے۔

۲۔ یہ اختلاف دو قسم کے ہیں ایک وہ جو رسمِ مصحف کے موافق ہیں دوسرے وہ اختلافات جن کو رسمِ
 مصحف کو متعلق نہیں مگر صحابہؓ سے منقول ہیں۔

۳۔ احرفِ سبعہ کی توسیع کی بنیاد اس پہ ہے کہ اس توسیع سے کلام میں اتنا تغیر پیدا نہ ہو کہ اس کو مستقل علیحدہ
 کلام کہا جاسکے اسی لئے ان سب اختلاف کے ساتھ قرآن سب کا ایک ہی کہلا تا رہا بل جب اختلافات کی نسبت
 یہ ہو جائے کہ نظمِ قرآنی بالکل دوسرا کلام بن جائے تو اس اختلاف کو احرف کا اختلافات نہیں کہا جاسکیگا کیونکہ احرف
 سبعہ کی توسیع اسی قرآن میں نازل ہوئی تھی یہ نہیں تھا کہ کسی قرآنِ آسمان سے نازل ہوئے تھے لہذا جب تک
 ایک کلام بدل کر دوسرا کلام نہ بن جائے جو اختلافات منقول ہیں سب احرف کا مصداق ہوں گے۔

نتیجہ ۱۔ کی بنیاد اس پر ہے کہ حدیث شریف میں لفظ سبعہ تحدید کے لئے نہیں ہے اس کے متعلق جو اپنی حقیر

رائے تھی وہ پہلے ظاہر کی جا چکی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ پوری تنقیح آئندہ اوراق میں ہوگی۔

نتیجہ یہ ہے کہ متعلق ہیں صرف اتنا کہنا ہے کہ تنقیح طلب امر یہ ہے کہ کیا کلام کی تبدیلی کا مدار اس پر ہوتا چاہئے کہ اس میں تغیر فاش ہو جائے یا معمولی ترمیم کو بھی کلام کا تغیر کہا جاسکتا ہے۔ حضرت شاہ صاحبؒ کا نظریہ غالباً یہ ہے کہ جب صحابہ کرام سے منروافات کی تبدیلی منقول ہے تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اتنی تبدیلی اصل کلام کی تبدیلی نہیں کہی جاسکتی۔ کیونکہ ان تغیرات کے باوجود پھر اس کی کوئی نقل نہیں ہے کہ ان کا قرآن علیہ علیحدہ تھا بلکہ قرآن سب کا ایک ہی تھا اور اسی قرآن میں یہ اختلافات بھی موجود تھے لہذا بالیقین اتنی ترمیم کو نفس کلام کی تبدیلی سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

مگر امام قرطبی کے بیان سے اتنی تفصیل اور معلوم ہوتی ہے کہ مرادف کا اختلاف اگر صاحب شریعت سے مسموع نہ ہو تو وہ اختلاف بھی گو مرادف کی حد تک رہے مگر اسے کلام کی تبدیلی کہا جائے گا۔ میں بالتفصیل پہلے لکھ چکا ہوں کہ مرادف کی ترمیم جب تک مندرجہ مندر کے قابل نہ ہو جائے احقر کے نزدیک نفس کلام کی تبدیلی کے مرادف ہے لہذا ضروری ہے کہ یہ ترمیم بھی سمجھ پر مقصور رکھی جائے

(۵) پانچواں قول یہ ہے کہ سببہ احرف سے مراد سببہ معانی ہیں یعنی امرؤی۔ وعدو عیدہ قصص و جمادہ۔

امثال یہ شرح نہایت ضعیف ہے۔ ابن عطیہ فرماتے ہیں کہ اس بیان سے لازم آتا ہے کہ کسی زمانہ میں معانی کتاب اللہ کی ترمیم کی اجازت بھی ہو حالانکہ اسلام کی تاریخ سے کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ قرآن کریم میں کسی وقت بھی معانی کی ترمیم کی اجازت ہوئی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہی مطلب امام طحاوی کا ہے کہ جب آیت رحمت کی جگہ آیت عذاب بن جائے تو اس ترمیم کو برداشت نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ترمیم کتاب کی ترمیم کہی جائے گی یا بقول حضرت شاہ ولی اللہؒ ایک کلام دوسرا کلام بن جائے گا۔

شیخ جلال الدین سیوطی اتقان میں ماوردی سے نقل فرماتے ہیں کہ یہ قول قطعاً باطل ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف قرار کو مختلف قرآتیں تعلیم فرمائی ہیں اور یہ بات اجماعاً معلوم ہے کہ آیت تحلیل کی

جبکہ آیت تحریمِ برضا قطعاً حرام ہے اس کی اجازت کیسے ہو سکتی ہے تفسیر خازن میں ہے کہ
وامان قال ان المراد بالاحرف السبعة جن شخص نے یہ کہا کہ احرف سبعة سے مراد معانی
معان مختلفہ کا احکام والا مثال و مختلفہ ہیں جیسا احکام۔ امثال اور قصص یہ
القصص غلطاً محض۔ محض غلط ہے۔

ابن جریر طبری نے اس قول کی تردید میں منقول ایک مقالہ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سبعة احرف سے
معانی مذکورہ مراد لینا اولاً تو اس لئے صحیح نہیں ہے کہ روایات صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ جب کبھی صحابہؓ میں
اختلاف احرف کی وجہ سے کوئی تشویش پیش آئی اور معاملہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچا تو آپ نے
دونوں جانبوں کی تصویب فرما کر یہی حدیث ارشاد فرمائی ہے کہ انزل القرآن علی سبعة اشرف ابنا ان میں سے جو
حرف چاہو پڑھو درست ہے اگر اختلاف احرف سے مراد احکام کا اختلاف لیا جائے تو یہ نامکن تھا کہ آپ دونوں
جانبوں کی تصویب فرمادیتے اور ہر صحابی کو اپنی اپنی قرآن کی اجازت دیدیتے۔ اس کا تو یہ مطلب ہو جاتا کہ ایک ہی
واقعہ میں گویا حلت و حرمت کے دونوں حکم جمع ہو سکتے ہیں یا بلنظ دیگر ایک ہی شے وقت واحد میں مامورہ اور منہی
دونوں ہو سکتی ہے ایسا صریح اختلاف و تناقض قرآن کریم میں کب تعلق ہو سکتا ہے ولو کان من عند غیر اللہ لوجدنا
فیہ اختلافاً کثیراً۔

دوم یہ کہ کبھی ثابت نہیں ہوتا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی واقعہ میں ایسے دو مختلف حکم صادر فرمائے ہوں
سوم یہ کہ ایک ادنیٰ عقل کا شخص بھی یہ سمجھ سکتا ہے کہ اگر احرف کے اختلاف سے مراد معانی کا اختلاف
ہو تو نا تو کچھ صحابہ کرام میں باہمی اختلاف کی کوئی معقول وجہ پیدا نہیں ہو سکتی۔ بھلا اس میں کسی کو کیا اختلاف کی گنجائش
تھی کہ خدائے تعالیٰ اپنے کلام پاک میں جو احکام چاہے نازل فرمائے لیکن تاریخ سے ثابت ہے کہ یہ اختلاف شہرہ شدہ
زمانہ میں اتنا ترقی کر گیا تھا کہ ایک فرقہ دوسرے فرقہ کی تغلیط و تضلیل پہلارتا یا تھا گو یا ہر فرقہ اس خیال میں تھا کہ
دوسری جماعت اس دوسرے حرف کی وجہ سے قرآن کریم کو بدل رہی ہے۔ راقم الحروف کہتا ہے کہ اس شرح کی

تردید کے لئے احادیث کے صرف وہ سیاق کافی ہیں جو ہم پہا نقل کر چکے ہیں کیونکہ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ نزول تخفیف کا اصل داعی کچھ احکام کا عہد نہ تھا بلکہ امی قوم کی زبان چونکہ لغت قرآن پر ٹوٹی نہ تھی اس لئے انہیں اصل حرف کی قرأت و شوار تھی۔ لہذا مختلف اہرف کی توسیع کر دی گئی تاکہ جس کی زبان پر جو حرف آسان ہو اس طرح وہ تلاوت کرے۔ امام زمہری صاف تصریح کرتے ہیں کہ ان اہرف میں ہرگز احکام کا کوئی اختلاف نہ تھا صرف الفاظ کا تفاوت تھا اور حکم ایک ہی باقی تھا۔ لہذا یہ کیسے مقول ہو سکتا ہے کہ اختلاف اہرف سے مراد معانی کا اختلاف لیا جائے اختر کی رائے ناقص اس مسئلہ میں یہ تھی کہ جہاں تک ممکن ہو اول اصحاب کرام کے عہد میں اختلافات کا متبع کیا جائے اور جو نوعیت ان اختلافات کے بعد قرار پائے اسی کو اہرف کا مصداق کہہ لیا جائے۔ حضرت عمرو ہشام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کے اس اختلاف سے جو آپ پہلا ملاحظہ فرما چکے ہیں اس حقیقت کا بہت کچھ انکشاف ہو جاتا ہے مگر فوس یہ ہے کہ اس کے متعلق حافظ ابن حجر فتح الباری میں حسب ذیل بیان دے رہے ہیں۔

(فصل) لم ألق فی شی من طرق حدیث حدیث عمرؓ کا کوئی طریق ایسا مجھے معلوم نہیں ہوکا
 عمرؓ ناعین الاہرف التي اختلف فیہا جس سے یہ متعین ہو جاتا کہ حضرت عمرؓ اور ہشام
 عمرؓ و ہشامؓ من سورۃ الفرقان۔ کا سورۃ الفرقان میں کن اہرف میں اختلاف تھا۔

اس کے بعد حافظ ابن حجر نے ایک طویل فصل لکھی ہے جس میں اس سورۃ میں صحابہ کرام کے اختلافات کی مجموعی تعداد تقریباً ایک سو تیس تک بتلائی ہے۔ اسی طرح دوسرے مقامات پر بھی جہاں صحابہ کے اختلافات ہماری نظر سے گذرے وہ تقریباً سب ہی لفظی اختلافات ہیں اس لئے اتنا تو قریب قریب یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ ان اہرف سے مراد معانی تو نہیں ہو سکتے بلکہ اسی نوعیت کے اختلافات ہوں گے جن کو حافظ نے اس جگہ شمار کیا ہے۔ ہاں گفتگو صرف یہ رہے گی کہ ان مجموع اختلافات میں وہ اصل کی کیا ہے جس کے تحت میں یہ سب اختلافات مندرج ہو جائیں۔ بلاشبہ یہ مرئیہ اس قدر شوار ہے جس کا طے کرنا کارے دارد۔ اس لئے بعض حضرات نے جب یہ دیکھا کہ احادیث میں عدد سبعة مذکور ہے تو انہوں نے سات کا عدد قائم رکھنا لازم

سمجھا مگر اس میں ان کو دشواری پیش آئی۔ لہذا اپنے خیال کے مطابق ان سات احرف سے مراد ایسے سات اختلافات لئے جو ان کے زعم میں ان سب اختلافات منقولہ کو سات کے عدد میں جمع کر سکیں اور بعض نے جب یہ دیکھا کہ اس عدد کا قائم رکھنا تکلف بار دہے تو یہ کہہ دیا کہ عدد سب سے محض تکثیر کے لئے ہے لہذا یہ جماعت ان اختلافات منقولہ اور حدیث میں لفظ سب سے درمیان توفیق دینے سے مستغنی ہو گئی۔ اس لئے مجبوراً اس کشاکش میں شروع کا دامن وسیع ہوتا چلا گیا۔

حافظ ابن تیمیہ (فتاویٰ جلد اول) فرماتے ہیں کہ علماء کا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف پر قرآن نازل ہوا تھا معنی کے لحاظ سے ان میں کوئی تضاد و تناقض نہ تھا ہاں اگر اختلاف تھا تو حسبِ فیہل صورتوں میں تھا جن کو اختلاف تنوع کہا جاسکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جاسکتا۔

(۱) الفاظ مختلف اور معنی متقارب جیسا کہ قبل اور نعال۔

(۲) معنی بھی مختلف ہوں مگر یہ اختلاف صرف تغایر کی حد تک ہو جیسا کہ غفور ارحم کے بجائے عزیز ارحم یا مہربان ایک مرفوع حدیث ہے۔ انزل القرآن علی سبعة اُحرف ان قلت غفور ارحم۔ او عزیز ارحم۔ فلسہ کثرت مالم تختم آیت رحمة بآیت عذاب او آیت عذاب بآیت رحمة۔ یعنی غفور ارحم کی جگہ عزیز ارحم اور اسی طرح عزیز ارحم کی بجائے غفور ارحم سب پڑھنا جائز ہے کیونکہ یہ سب خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ ہاں جس وقت کہ اتنا اختلاف ہو جائے کہ آیت رحمة کی جگہ آیت عذاب اور آیت عذاب کی جگہ آیت رحمت بن جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ ظاہر ہے کہ غفور ارحم اور عزیز ارحم میں اختلاف تو ضرور ہے مگر یہ اختلاف تضاد نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ میں یہ سب صفات موجود ہیں اس اختلاف کو معنی کے تنوع اور تغایر سے تو تعبیر کیا جاسکتا ہے مگر اختلاف تضاد نہیں کہا جاسکتا۔

(۳) تیسرا اختلاف یہ بھی ہو سکتا ہے کہ معنی من وجہ تفرق اور من وجہ تباہن ہوں جیسا کہ لستم اور لاتم ایسے اختلاف کے متعلق علماء کا یہ فیصلہ ہے کہ یہ دو حروف ہنزلہ و آیتوں کے متصور ہوں گے اور جیسا کہ دو

آیتوں پر ایمان لانا ضروری ہے اسی طرح ان حروف پر ایمان لانا بھی ضروری ہوگا۔ اب رہا وہ اختلاف جس کا تعلق صفتِ لفظ سے ہو جیسا کہ اظہارِ ادغام وغیرہ تو اسے لفظ کا اختلاف نہیں کہا جاسکتا بلکہ یہ صرف صفتِ ادار کا تنوع ہوگا۔

یہ وہ شروحِ خمسہ تھیں جن کو امامِ قرطبی نے اس حدیث کی شرح میں اپنے مقدمہ تفسیر کے لئے منتخب کیا تھا ہم نے ضمناً اس کے متعلق وہ مخالف و موافق پہلو بھی جو ہماری نظر میں تھے نہایت صفائی کے ساتھ آپ کے سامنے رکھ دیے ہیں اور اس کے بعد جو اپنی رائے ناقص میں آیا وہ بھی ظاہر کر دیا ہے۔ اس کے بعد تینہم کرنا ضروری ہے کہ بعض علماء نے سبعةِ اَ حروف اور سبعةِ قُرأت کو ایک ہی چیز سمجھا ہے یہ محض غلط خیال ہے اس کا نشأ صرف اتنا ہے کہ عددِ سبعة چونکہ دونوں جگہ مشترک تھا لہذا دماغ نے یہ بات پیدا کر لی کہ ہونہ ہو وہ سبعةِ اَ حروف بھی سبعةِ قُرأت ہیں۔ امامِ قرطبی نے اس خیال کے ابطال میں مستقل ایک فصل لکھی ہے جس کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے۔

ابنِ النحاس وغیرہ فرماتے ہیں کہ اکثر علماء جیسا کہ داؤدی اور ابنِ ابی صفرة وغیرہم کا مختار یہی ہے کہ اَ حروفِ سبعة اور قُرأتِ سبعة ایک چیز نہیں ہیں بلکہ قُرأتِ سبعة ایک ہی حرف کی طرف راجع ہیں یہ حرفِ فہی حروف ہے جس پر کہ حضرت عثمانؓ نے مصحف کی بنیاد رکھی تھی۔

رہ گئیں قُرأتِ سبعة تو درحقیقت یہ اُن ائمہ کے مختارات ہیں جن کی طرف یہ قُرأتِ منسوب ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ حرفِ قرآنی میں جو قُرأت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے علی سبیل التواتر مروی تھیں۔ جب مختلف بلاد کے مختلف افراد میں مشہور ہو گئیں تو جس کو جو قُرأت زیادہ پسند آئی اس نے اسی قُرأت کو اپنا دستور العمل بنالیا۔ مثلاً امامِ نافع کو جو قُرأت پسند آئی وہ ان کی طرف منسوب ہوئی ان قُرأت میں سے کبھی کسی نے دوسرے کی قُرأت سے منع نہیں فرمایا اور نہ وہ قُرأت جو حضرت نبوت سے ثابت ہیں کبھی ممنوع کہی جاسکتی ہیں۔ صرف اختلاف اپنے اپنے ذوق کے مطابق اپنے اپنے مختارات میں تھا اسی رائے کو قاضی ابوبکر ابن الطیب اور طبری نے پسند فرمایا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اختلافِ احرف کی جو رواد ہمارے سامنے ہے اُس سے ظاہر ہے کہ احرفِ سبعہ میں صحابہ کرام کے اختلاف کی جو نوعیت منقول ہے وہ قرأتِ سبعہ میں اختلاف کی نوعیت کے بالکل مخالف ہے۔ یہاں قرأتِ سبعہ کے جواز میں کسی کو کلام نہیں حتیٰ کہ ابنِ عطیہ اس پر سب کا اتفاق نقل فرماتے ہیں اور اہم اختلافِ احرف میں اتنی شدت کہ ایک جماعت دوسری جماعت کی غلطی بلکہ تغلیل میں مشغول نظر آ رہی ہے پھر قرأتِ سبعہ کو احرفِ سبعہ کا مصداق کیسے کہا جاسکتا ہے نیز یہ کہ قرأتِ سبعہ میں اختلافِ قرأت کے یمن ہے اور احرفِ سبعہ کا اختلاف ان سے کہیں پہلے زمانہ نبوت میں تھا اسی طرح بہت سے وہ اختلافات جو صحابہ میں پائے جاتے ہیں قرأت میں ان کا کہیں تہ نہیں ملتا پھر ان دونوں کو ایک قرار دینا کیونکر درست ہو سکتا ہے۔

امام بخاری نے ایک طویل حدیث تحریر فرمائی ہے جس میں حضرت حذیفہؓ کے فتحِ اکرمینہ سے واپسی پر حضرت عثمان غنیؓ سے ایک طویل گفتگو نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ تھا کہ جب مختلف اطراف سے لشکرِ اسلام جمع ہوئے تو میں نے سوچا کہ ان میں جہاں احرف کی قرأت کی وجہ سے ایک عظیم اختلاف برپا ہو گیا ہے حتیٰ کہ اب خطرہ یہ لاحق ہونے لگا کہ جس طرح یہود و نصاریٰ نے اپنی آسمانی کتابوں میں اختلاف پھیلادیا کہیں پیامت بھی اپنی کتاب میں اختلاف نہ کر بیٹھے۔ لہٰذا کوئی تدبیر ایسی فرمائیے کہ ان میں یہ اختلاف رفع ہو جائے۔ حضرت عثمانؓ نے سب سے عمدہ یہی تدبیر سوچی کہ ایک ایسا مصحف مرتب کر دیا جائے جس میں صرف ایک ہی حرف لکھا جائے اور اسی کے مطابق کتاب و اطراف میں قرأت کی جائے۔

اس واقعہ کی تفصیل ازاتہ الخفا میں مذکور ہے اس وقت ہمیں اس واقعہ کی تنقیح اور اس کے نتائج سے بحث نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتانا ہے کہ اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مصحفِ عثمانی صرف ایک حرف پر مشتمل تھا اب اگر حرف اور قرأت کا مصداق ایک کہا جائے تو لازم آتا ہے کہ قرأتِ سبعہ بھی مصحفِ عثمانی میں نہ ہوں حالانکہ مصحفِ عثمانی کا قرأتِ سبعہ پر مشتمل ہونا مجمعِ علیہ مسئلہ ہے۔

اسی لئے امام قرطبی نے اس جگہ یہ لکھا ہے۔

وهذا أدل دليل على بطلان من قال اور یہ اس پر سب سے بڑی دلیل ہے کہ جس شخص
ان المراد بالاحرف السبعة قرأه نے احرف سبعہ اور قرأت سبعہ کو ایک سمجھایا
القلع السبعة لہ بالکل باطل ہے۔

حافظ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں علماء کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جن احرف سبعہ پر قرآن نازل ہوا
تھا وہ یہ قرأت سبعہ مشہورہ نہیں ہیں اور سب سے پہلے جس نے ان قرأت کی تدوین کی ہے وہ امام ابو بکرؓ بن مجاہد
(متوفی ۳۲۲) ہیں۔ انہوں نے یہ خیال فرما کر کہ احرف قرآن چونکہ سات ہیں لہذا یہ مناسب سمجھا کہ قرأت بھی سات
ایک جگہ جمع کر دی جائیں تاکہ عدد قرأت بعدد احرف ہو جائے۔ لہذا احمرین شریعین عراق و شام میں سے سات
اماموں کا انتخاب فرما کر ان کی قرأت کی تدوین کر دی اس لئے سبعہ قرأت کی شہرت ہو گئی ورنہ نہ خود امام ابن مجاہد
کا ورنہ ان سے قبل کسی کا یہ خیال ہوا ہے کہ احرف سبعہ اور قرأت سبعہ ایک ہی چیز ہیں۔ اسی لئے بعض ائمہ
قرأت نے تو یہ بھی لکھ دیا ہے کہ اگر ہم سے پیشتر ابن مجاہد نے سبعہ قرأت میں امام حمزہ کی قرأت شمار نہ کی ہوتی
تو ان کی بجائے ہم یعقوب حضرمی کی قرأت کو شمار کرتے۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ کی بن ابی طالب نے (متوفی ۴۲۷) نے لکھا ہے کہ دوسری صدی تک لوگ
بصرہ میں ابو عمرو اور یعقوب کی قرأت اور کو فیہ حمزہ و عاصم کی اور شام میں ابن عامر اور مکہ میں ابن کثیر اور مدینہ
میں نافع کی قرأت پڑھتے رہے یہاں تک کہ تیسری صدی کے شروع میں ابن مجاہد نے یعقوب کی بجائے کسائی
کا نام درج کر دیا۔

حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ ائمہ قرأت ان ائمہ مشہورہ سے برتر یا ان کے ہم رتبہ اور بھی ہوئے ہیں مگر کبھی
بھی صرف سات قرأت پر اقتصار کا داعیہ نہ ہوا ہے کہ جب علماء نے جملہ قرأت کے تحفظ سے عوام کی ہمتیں قاصر
دیکھیں تو صرف ان ائمہ کی قرأت پر اقتصار کر لیا جو بلحاظ تقویٰ دور و دورا مست فن قرأت و کثرت مستغنیہ

شہرت یافتہ اور زیادہ معروف تھے مگر اس کے باوجود نہ دوسرے اماموں کی قرأت ترک ہوئی نہ ان کا ناقل متروک ہوا
ابن جریر نے اگر اپنی تصنیف میں صرف پانچ قرأت پر اقتصار کیا تو اس لئے کہ ان کے نزدیک حصہ
عثمانیہ پانچ تھے لہذا بعد مصاحف انہوں نے قرأت بھی جمع کیں۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ مصاحف عثمانیہ کی
تعداد سات تھی لہذا ابن مجاہد نے اسی عدد کے مطابق سات قرأت جمع کر دیں حسب الاتفاق چونکہ یہی عدد احرف
قرآنیہ کا بھی تھا اس لئے اب جس شخص کو اصل واقعہ کی خبر نہیں ہے وہ یہ سمجھنے لگا کہ یہ قرأت سب سے وہی احرف سب سے
ہیں۔ مزید برآں یہ کہ بعض جگہ قرأت ائمہ پر حرف کا اطلاق بھی ہوا ہے جیسا کہ حرف نافع اور حرف عاصم کہا جاتا ہے
لہذا اس نے اس فلن فاسد کو اور تقویت دیدی اور وہ یہ سمجھ گیا کہ درحقیقت یہی قرأت احرف سب سے کا مصداق
ہیں حالانکہ یہ محض غلط تھا۔

حافظ ابن حجر ابن عمار (متوفی ۴۲۰ھ) سے نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے سب سے قرأت کی تدوین کی اس نے
نہایت نامناسب کیا۔ کاش کہ وہ ایک عدد کم یا زیادہ کر دیتا تو جو اشتباہ احرف قرآنیہ اور قرأت کا اس وقت عوام
کو پیش آگیا نہ پیش آتا۔ امام ابو شامہ فرماتے ہیں کہ ابن مجاہد نے سب سے قرأت کی تدوین سے یہ ارادہ ہی نہیں فرمایا تھا
جو ان کی طرف منسوب ہوا بلکہ جس نے ان کی طرف یہ نسبت کی، یہ غلطی اسی کی ہے۔

الحاصل یہ بات بوضاحت ثابت ہو گئی کہ احرف سب سے اور قرأت سب سے ایک چیز نہیں اور نہ احرف
سب سے کی شرح قرأت سب سے کرنا صحیح ہے۔ شرح حدیث سے فارغ ہو کر اب ہم یہ بحث کرنا چاہتے ہیں کہ کیا احرف
سب سے بحالت موجودہ مصحف عثمانی میں موجود ہیں یا بحر حرف موجود کے سب سے نسخہ ہیں اور اگر نسخہ ہوئے تو کب
منسوخ ہوئے۔ ابن حزم کی رائے تو یہ ہے کہ سب سے حروف باقی ہیں اور سب سے ہی مصحف عثمانی میں موجود ہیں بھلا
یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ جن احرف پر قرآن کریم نازل ہوا ہے نسخہ کر کے کوئی شخص دائرہ اسلام سے خود خارج
ہو جائے۔

قاضی ابوبکر باقلانی وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے وہ فرماتے ہیں کہ احرف سبعہ سب مصحف عثمانی میں موجود ہیں کیونکہ جب ان احرف پر قرآن کا نزول ثابت ہے تو یہ بات غیر ممکن ہے کہ امت بعض حروف کا تحفظ کرے اور بعض کو قصداً ترک کر دے۔ اور نہ یہ معقول ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بعض حروف کی قرأت کی ممانعت کر دی جائے اور بعض کی اجازت باقی رکھی جائے۔

امام طحاوی اور طبری اور جہول علار کی رائے یہ ہے کہ احرف سبعہ میں سے چھ نسخہ ہونے اور صرف ایک حرف مصحف عثمانی میں باقی ہے۔ اور یہ قرأت سبعہ اسی ایک حرف میں جاری ہیں۔

امام طحاوی فرماتے ہیں کہ قرآن کریم ایک ایسی امتی قوم میں نازل ہوا تھا جس کے اکثر افراد کتابت سے ناواقف تھے محض یادداشت سے قرآن کریم تلاوت کیا جاتا تھا ایسی صورت میں اس کے سوا اور چارہ ہی کیا تھا کہ ہر شخص کو اس کی مقدرت کے موافق قرأت کرنے کی اجازت دیدی جاتی۔ لیکن شدہ شدہ جب اسلام نے ان میں تعلیمی روح پھونک دی تمدن اور تہذیب ان میں پیدا ہونے لگا۔ کتابت کی مناسبت سے وہ آشنا ہو گئے تو ان کی زبان بھی صحبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ترقی پاگئی اور وہ آخر کار اس قابل ہو گئے کہ قرآن کریم کو اصل لغت پر جس پر کہ وہ ابتداءً نازل ہوا تھا آسانی پڑھنے لگے۔ لہذا ضروری طور پر جو شخص ان کو ابتداءً میں دی گئی تھی وہ بھی ختم کر دی جائے۔ یہی رائے ابن عبد البر کی ہے اور اسی کو قاضی ابن الطیب نے اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ سمیعہ علیہا کی جگہ عزرا حکیم پڑھنا کو ابتداءً جائز تھا مگر بعد میں نسخہ ہو گیا لہذا اب اسما راہیہ رسم مصحف کے مطابق اپنی اپنی جگہ جیسا کہ مکتوب میں اسی کے موافق پڑھنا لازم ہیں (ملاحظہ کیجئے تفسیر قرطبی)

ابن جریر طبری نے بھی اس جگہ ایک طویل کلام کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احرف سبعہ جس زبان میں بھی پڑھے جاتے تھے وہ صرف حد توسیع میں داخل تھے کسی ان کی قرأت امت پر لازم نہیں قرار دی گئی اور اس کی بہت واضح دلیل یہ ہے کہ اگر احرف سبعہ کی قرأت لازم و فرض ہوتی تو یقیناً آئندہ بھی ان کو نقل کیا جاتا لیکن جب موجودہ حرف کے سوا اور حروف کا روایت کرنا بھی بند ہو گیا تو اس سے صاف یہی نتیجہ نکالا جاسکتا ہے

کہ ان کی قرأت واجب و لازم نہ تھی لہذا دور عثمانی میں جب قرأت کا اختلاف رونما ہوا حتیٰ کہ ایک دوسرے کی تکفیر تک نوبت پہنچنے لگی تو اس توسیع کو باجماع صحابہ ایک بڑے مفہد کے بند کرنے کے لئے ختم کر دیا گیا۔ اس کی مثال واجب مخیر کی سی ہے جس میں سے شرعاً کسی ایک پر عمل کرنا کافی ہو جاتا ہے اور سب پر عمل کرنا لازم نہیں تا اسی طرح اُحرف سبعہ ہیں جن میں ہر حرف کی قرأت کافی و شافی تھی لہذا ایک عظیم فتنہ کے فرو کرنے کے لئے اگر بقیہ حروف کی قرأت ترک کر دی گئی تو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے۔

امام طحاوی اور امام طبری اگرچہ دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ اُحرف سبعہ میں سے پھر حرف منوح ہر چلے ہیں مگر بظاہر اتنا فرق معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کے نزدیک یہ توسیع عہد نبوت ہی میں ختم ہو چکی تھی اور ابن جریر طبری کی تقریر سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ توسیع خلیفہ ثالث کے عہد تک باقی تھی اور اسی عہد میں بعض مصلح کے پیش نظر ختم کر دی گئی۔ اسی فرق پر علامہ قسطلانی نے شرح بخاری میں تنبیہ فرمائی ہے۔

فمن اراد ان یطہر من اُحرف سبعہ فلیعلم انہ یشکل ہذا شکالاً ہو تلبسہ کہ اگر یہ توسیع عہد نبوت میں ختم ہو گئی ہوتی تو پھر عہد ثالث تک اس توسیع پر عمل کیسے ہوتا رہا اور مختار امام ابن جریر پر یہ اشکال ہے کہ جو حروف بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں معمول بہ تھے وہ بعد میں متروک کیونکر ہو سکتے ہیں۔ حقیقہ کے نزدیک اس بارے میں طبری کا مختار راجح ہو اور جو اشکال ان پر وارد ہوتا ہے اس کا جواب خود ان کی تقریر میں مذکور ہے دوبارہ اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ البتہ امام ابن جریر کی تقریر پر ایک اعتراض یہ ضرور وارد ہوتا ہے کہ اگر اُحرف سبعہ بمنزلہ واجب مخیر تھے تو پھر حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرأت ”عتیٰ حتیٰ“ کو کیوں منع فرمایا۔

حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو لکھا کہ قرآن حذیل کی لغت میں نازل نہیں ہوا بلکہ لغت قریش پر نازل ہوا ہے لہذا لوگوں کو لغت قریش ہی میں قرآن کی تعلیم دیجئے اور لغت حذیل میں تعلیم نہ دیجئے اور چونکہ عتیٰ کی بجائے عتیٰ پڑھا لغت قریش نہیں ہے لہذا اس کی تعلیم نہ دیجئے

حافظ ابن حجر نے اس کے چند محال بیان فرمائے ہیں ہمارے نزدیک سب سے اقرب وہ ہے جسے حافظ نے اپنے آخر کلام میں ذکر فرمایا ہے اور اس خلاصہ یہ ہے: ”قرآن کریم میں سب سے اقرب حروف کی توسیع صرف عرب کے ساتھ مخصوص تھی کیونکہ وہ عہد طفولیت میں اپنے اپنے قبیلہ کے حروف کے عادی ہو جاتے تھے پھر بڑے ہو کر دوسرے قبائل کے حروف کا ادراک کرنا انھیں نہایت دشوار ہوتا تھا لہذا اس توسیع کا فائدہ بھی ان ہی کی ذات تک محدود تھا۔ لیکن دوسرے اشخاص جن کے لئے جملہ حروف یکساں تھے اس توسیع سے فائدہ اٹھانے کے مجاز نہ تھے اس بنا پر غیر عرب کے لئے ضروری تھا کہ وہ لغت قریش ہی کی باندی کریں بلا وجہ اس لغت کا ترک کر دینا جس پر کہ قرآن دراصل نازل ہوا تھا صحیح نہیں تھا۔ یہی مطلب حضرت عمرؓ کے فرمان کا ہو سکتا ہے کہ اے عبداللہ بن مسعود! آپ عرب کے سوا دوسرے اشخاص کو لغت حذیل کی تعلیم نہ دیجئے۔“

ہمارے نزدیک اس تقریر پر تسلیم کرنا پڑے گا کہ عہد نبوی میں سب سے اقرب حروف کی رخصت عرب کے ساتھ مخصوص تھی۔ بظاہر اس تخصیص کے لئے کوئی قرینہ نہیں ہے گو یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ اسلام اس وقت تک عرب کے باہر نکلا ہی نہ تھا اس لئے یہ بات صاف نہ ہوئی کہ غیر عرب کا اس بارے میں کیا حکم ہے اور کیا وہ بھی اس رخصت سے مساویانہ طور پر عرب کی طرح استفادہ کر سکتے ہیں یا ان کے لئے لغت قریش ہی کی باندی لازم ہے مگر احادیث کے الفاظ بہت صفائی سے دلالت کرتے ہیں کہ دعا و تخفیف کے وقت آپ نے اپنی ساری امت کو پیش نظر رکھا تھا صرف عرب آپ کے پیش نظر نہ تھے۔ اس لئے ہماری رائے میں تو یہ آسان معلوم ہوتا ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ حضرت عمرؓ کا مطلب صرف اس قدر تھا کہ جو شے مجھ را بہت مشروع ہوئی ہو وہ بھی بدرجہ مجبوری اس کی زیادہ توسیع نہ کی جائے اور لغت قریش جو دراصل قرآن کا لغت ہے اسی پر قرآن کی تعلیم دی جائے۔ لغت حذیل اگرچہ مباح ہی لیکن اصل لغت نہیں ہے اس لئے بلا وجہ اس کی تعلیم نہ دی جائے۔ سلسلہ تعلیم میں اسی لغت کی اشاعت مناسب ہے جو دراصل لغت قریشی ہو۔

اس جواب کی بنیاد اسی تقریر پر ہے جو ابن جریر نے اختیار فرمائی ہے یعنی یہ کہ ان حروف کی توسیع

بحر اختیار تھی نہ بدرجہ وجوب۔ نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ مانعت اس خیال سے بھی ہو کہ خواہ مخواہ دوسرے لغات کی تعلیم میں اختلاف کی بنیاد کا اور استحکام ہوتا ہے اس لئے حتی الوسع یہی مناسب ہے کہ ایک ہی لغت پر قرآن شریف پڑھا جائے۔ سبحان اللہ وہ آنکھیں کیا دور ہیں تھیں جنہوں نے حضرت عثمانؓ کے زمانہ کے اختلاف کو کتنے پہلے دیکھ لیا تھا۔ آخر یہی اختلاف احرف خلیفہ ثالث کے دور میں باعث تشویش ہوا اور بالآخر وہی کرنا پڑا جو حضرت عمرؓ کی زمان سے نکل چکا تھا۔

ہمارے نزدیک احرف ستہ کے منسوخ اور غیر منسوخ ہونے کی بحث غالباً تفسیر حرف پر مبنی ہے امام حمادیؒ وطبریؒ نے چونکہ یہ اختیار فرمایا ہے کہ توسیع احرف کا مطلب الفاظ متراوۃ سے ترمیم کی اجازت تھی لہذا انہوں نے چھ حروف کو منسوخ فرمایا کیونکہ مصحف عثمانی میں سوائے اصل لغت کے بقیہ لغت کا کہیں نام و نشان نہیں ہے مثلاً یا موسیٰ اقبل ولا تخف میں لفظ اقبل اصل لغت قرآنی ہے اب تعالٰی اور علم وغیرہ مصحف عثمانی میں کہیں مکتوب نہیں لہذا تردید کہا جاسکتا ہے کہ یہ سب حروف منسوخ ہو گئے۔ اس معنی کے لحاظ سے نہ قاضی باقلانیؒ کو انکار ہو سکتا ہے نہ کسی اور شخص کو اور اگر حرف کی تفسیر ایسی کی جائے جن کا رسم مصحف بھی متعل ہو تو بلاشبہ اس معنی کے اعتبار سے احرف سب کے باقی رہنے میں نہ امام حمادیؒ کو ناور کسی کو کچھ کلام ہو سکتا ہے۔ لہذا اب یہ اختلاف صرف تفسیر اختلاف حرف کی طرف راجع ہو جائیگا اور اپنے اپنے منہار کے موافق ہر فرقہ کا دعویٰ صحیح ہو جائیگا۔ بحث کے خاتمہ پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس مسئلہ میں اپنے شیخ حضرت مولانا سید محمد انور شاہؒ قدس سرہ کی قیمتی رلے بھی پیش کر دیں۔ گو کبھی خصوصی طور پر اس مسئلہ میں ہمیں شیخ مرحوم سے استفادہ کا موقع نہیں مل سکا مگر جہاں تک عام مدرس کی تحقیقات سے استفادہ ہو سکا ہے اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ شیخ کی رلے عالی وہی تھی جو کہ ابن الجوزیؒ اور علامہ قسطلانیؒ کی ہے۔

(باقی آئندہ)

امام طحاویؒ

(۴)

(از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری، ایم، اے (عثمانیہ)

قاضی محمد بن عبدہ کا لیکن خدا خدا کر کے عمر کے یہ دن پورے ہوئے اور سات سال بعد جب ہمارو یہ ابن احمد بن طہو لو
امام طحاویؒ کی سلوک نے قاضی محمد بن عبدہ بن حرب کا تقرر کیا تو خدا نے امام طحاویؒ کے دن پھرے۔ محمد بن عبدہ امام
ابو حنیفہؒ ہی کے کتب خیال کے اسلامی قانون کے سلسلہ میں پیرو تھے اور یوں ہی امام طحاویؒ جن کو گویا قاضی بکار
نے خاص قضا کی سکرٹری شپ کے لئے تیار کیا تھا، ان سے بہتر آدمی محمد بن عبدہ کو کون مل سکتا تھا۔ ابن خلکان کا
بیان ہے۔

فاستکبہ ابو عبد اللہ محمد بن عبد القاضیؒ طحاویؒ کو ابو عبد اللہ محمد بن عبدہ قاضی نے اپنا سکرٹری مقرر کیا۔

یہی نہیں کہ عمر کے بعد طحاویؒ کو صرف ایک ملازمت ہی کی راہ سے "یسر" حاصل ہوا، بلکہ محمد بن عبدہ چونکہ
ان لوگوں میں تھے جن کی سخاوت و جود کی داستان اب تک موزین منے لے لیکر بیان کرتے ہیں۔ ان کے فقہ اور حدیث
کے حلقوں میں جو لوگ اگر شرکت کرتے تھے سب کو قاضی کھانا کھلاتے ہی تھے لیکن اس کے سوا ہر عید میں فسطاط
(عاصمہ صر) جیسے عدا شہر کی قاضی صاحب کی طرف سے اتنی بڑی دعوت ہوتی تھی کہ

فلان تاجر عندنا حد من وجہ البلد من فقیہ ان کی دعوت سے کوئی پیچھے نہیں رہتا تاہی شہر کے معزین میں جو فقیہ
و متفقہ و شاہد و صاحب حدیث و وجہ
استغفر (فقہ کیلئے والے طلبہ) شاہد گواہی جن کی معتبر ہوتی تھی یہ معز لوگ
شمار ہوتے تھے حدیث و لے اور اباب انشا میں جو متاز لوگ تھے یا فوجی افسر یا
الکتاب و القواد و التجار لے

یہی دعوت تھی کہ ہر ایک اپنے اپنے

جو روخا کا یہ حال ثروت و دولت کی یہ کیفیت کہ علاوہ خدم و حشم کے کہا جاتا ہے کہ ما بین نصی و فعل، ان کے پاس سو سو غلام تھے، صرف مصر میں

بنی دار العظیمۃ کان بیدھی انصرفت ایک بڑی زبردست خوبی تماری تھی قاضی کا دعویٰ تھا کہ
علیہا مائتۃ الف دینار۔ اس خوبی پر ایک لاکھ اشرفیاں خرچ آئی ہیں۔

حافظ ابن حجر وغیرہ کے حوالہ سے اسی مکان کے مصارف کا ایک اور حساب کتابوں میں درج ہے، اس کے
محاطے تو لوگوں کا تخمینہ ہے کہ

فیكون مصرفها ضعف ما ذکر (مطہقات) ۱۵ اس کے محاطے مصارف کا اندازہ دونا کرنا چاہئے۔

ادریوں تو محمد بن عبدہ نے پہلے امام حمادی کو ان کی قابلیت کی بنیاد پر نوکر رکھا تھا۔ لیکن جوں جوں دنوں
میں تعلقات وسیع ہوئے اور قاضی پر امام کے جوہر کھلنے لگے۔ پھر تو وہ ان کا عاشق نار ہو گیا ہر طریقہ سے قاضی کی پی
کوشش ہوتی تھی کہ اس پریشان معاش، پرگزہ روزی عالم کی جہاں تک امداد ممکن ہو اس میں کمی نہ آئی چاہئے۔
اس لئے تنخواہ وغیرہ کی راہ سے جو کچھ دلاتے تھے وہ تو بجائے خود تھا، یوں بھی جو موقعہ ہاتھ آیا نفع پہنچانے میں کی نہیں
کہوتے تھے کہتے ہیں کہ اس پر طولوں کے بیٹے شمار وہ والی مصر کے گھر میں کسی کا عقد تھا۔ قاضی محمد بن عبدہ بھی اپنے
سکریٹری ابو جعفر حمادی کے ساتھ اس محفل میں شریک تھے، بلکہ عقد خوانی کا کام حمادی ہی کے ذریعہ انجام دلایا۔ نکاح
کے رسوم جب ختم ہو گئے تو اندر سے خادم سر پرستی لئے ہوئے سامنے آیا۔ سینی میں طلائی دینار اور عطر کی شیشیاں تھیں
آکر آواز دی "قاضی کی آستین بھرنے کے لئے بھیجا گیا ہے۔" قاضی محمد بن عبدہ نے آواز دی "میری آستین نہیں؟"

ابو جعفر حمادی کی آستین بھری جائے۔ خیر یہ تو اپنا حصہ تھا جو قاضی صاحب نے ابو جعفر کو سہ کیا، اس کے بعد اوردس
سینیاں دی سو سو اشرفیاں اور عطر کی شیشیوں کی محکمہ قضا کے شہود کے لئے آئیں۔ قاضی صاحب کو اختیار تھا کہ
اس میں سے جیسے چاہیں عطا کریں، راوی کا بیان ہے کہ ہر سینی کے پیش ہونے پر کم ابی جعفر ہی کی مذاق قاضی صاحب
کی طرف سے آتی رہی اور امام حمادی ہی کی آستین بھرتی رہی۔ آخر میں خود امام حمادی کے نام کی سینی بھی آئی، وہ تو

کم ابی جعفر کی تھی ہی نتیجہ یہ ہوا کہ

فانصرف یومئذ بالکف دینار و ما تئمتی اس دن کی مجلس عقد سے عطا دی ایک ہزار دو سو دینار عطا

دینا کثوی الطیب۔ ۱۷ عطر کی شیشیوں کے لیکر واپس ہوئے۔

غالباً قاضی محمد بن عبدہ کے پیہ دینے والے بخشش و عطا کے واقعات ہیں جن کو ابن خلد کان، حافظ

ابن حجر، سبھوں نے ان الفاظ میں ذکر کیا ہے۔

واستکتب ابن عبدہ اباجعفر قاضی ابن عبدہ نے ابو جعفر عطا دی کو اپنا سکریٹری بنایا

الطحاوی و اخذناہ ۱۸ اور ان کو امیر کر دیا۔

گویا ایک عرصہ کے ساتھ دوسرے ہیں۔ اس آیت کی عملی تفسیر امام عطا دی اپنی زندگی میں پارہے تھے۔

خمارویہ بن طولون کی عقیدت اور خرقہ قاضی ہی نہیں بلکہ خمارویہ ابن طولون کا بیٹا جواب ارض فرعون کا وارث و مالک تھا
امام عطا دی سے وہ بھی امام عطا دی پر کم مہربان تھا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی مہربانی کے حاصل کرنے

میں امام عطا دی کی ایک حکمت عملی کو بھی دخل تھا۔ قصہ یہ ہے کہ کسی مقدمہ میں خمارویہ کی طرف سے محکمہ قضا میں
چند لوگوں کی گواہیاں گزرنے والی تھیں جن میں منجملہ اور گواہوں کے امام ابو جعفر عطا دی بھی تھے۔ اور بیچارے گواہ
سیدھے سادے تھے۔ شہادت نامہ پر دستخط کرتے ہوئے سبھوں نے یہ عبارت جو مروج تھی درج کی۔

اشھد فی اکامیر ابو الجیش خمارویہ بن احمد بن طولون امیر المومنین

طولون مولی امیر المومنین علی نفسه۔ کے مولی نے مجھے اپنے اوپر گواہ مقرر کیا۔

لیکن جب امام عطا دی دستخط فرمانے لگے تو بجائے اس کے یہ لکھا کہ

نشهد علی قرار اکامیر ابی الجیش بن احمد بن طولون مولی امیر المومنین (خدا

بن طولون مولی امیر المومنین اٹھالکھ ان کی عہدہ دار کے اور ان کی عزت کو ہمیشہ باقی رکھے

بقائم وادامہ عزہ و اعلاہ۔
 افسیں سرہندی عطا کرے کے متعلق میں نے یہ گواہی دی۔

و دستخط کی اس عبارت پر جب خمارویہ کی نظر پڑی تو چونکا اور قاضی محمد بن عبدہ سے پوچھا من مھذا
 (یہ کون ہیں) قاضی نے کہا میرا سرکری ہے۔ خمارویہ نے پوچھا ان کی کیفیت کیا ہے؟ قاضی نے کہا کہ ابو جعفر، یہ سنکر
 امام عطاوی کی طرف رخ کر کے خمارویہ نے کہا۔

وانت یا ابا جعفر فاطمال اللہ بقاءک
 آپ میں ابو جعفر! اللہ آپ کی عمر میں دلا کرے اور آپ کی عزت
 وادامہ عزتک و اعلاک (ملفوظات) کو برقرار رکھے اور آپ کو سرہندی عطا کرے۔

پھر کیا تھا قاضی شہر کی وہ علتیں اور والی ملک کی یہ مہربانیاں۔ اس کے بعد جو کچھ بھی امام عطاوی کے
 غنا و فراغی کے متعلق کہا جائے کہا جاسکتا ہے خصوصاً جب ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ایک مدت تک خمارویہ قاضی
 محمد بن عبدہ کا انتہائی عقیدہ مند تھا۔ انھوں نے ایک دفعہ ایک بڑی شدید فوجی شورش کو اپنی تدریس اور بہادری سے دبا دیا
 تھا جس میں خمارویہ کو اپنی جان تک کا خطرہ تھا۔ فوج خلاف ہو گئی تھی لیکن کہا جاتا ہے کہ قاضی خود فوج میں پہنچ
 گئے۔ ایک تو ان کے علم و فن کا لوگوں پر یوں ہی اثر کیا کم تھا۔ لیکن تقریر کرتے ہوئے جوش میں قاضی کی زبان سے یہ
 الفاظ نکل پڑے کہ خرمیں تلوار اور کمر بند باندھ لوں گا اور میری طرف سے مقابلہ کروں گا۔ تو فوج پر سناٹا چھا گیا اور
 پھر کسی میں مجال دم زدن نہ رہی۔ امیر قاضی کا بہت ممنون ہوا۔

اس واقعہ کے بعد محمد بن عبدہ کا راسخ حکومت میں اتنا بڑھ گیا کہ گویا وہی مصر کے والی تھے اور اس کی
 وجہ سے ان کے دنیاوی مشاغل بظاہر اتنے بڑھ گئے کہ قضا کے معاملات میں مسئلہ مسائل اور قانونی دفعات کے
 متعلق بجائے خود غور و فکر، مطالعہ و تحسین کرنے کے لئے ان کو بالکل عطاوی کے سپرد کر دیا، لوگوں کا بیان ہے کہ
 مجلس قضا میں جس وقت قاضی صاحب فیصلہ کے لئے بیٹھے اور بازو میں امام عطاوی بحیثیت سرکری کے
 بیٹھے، مقدمہ پیش ہوتا، قاضی صاحب تو خاموش رہتے اور ان کی طرف۔ منسوب کرتے ہوئے امام عطاوی
 یوں فیصلہ صادر کرتے۔

من مذهب القاضی ایدہ اللہ کذا یعنی اس مقدمہ میں قاضی صاحب (ایدہ اللہ) کا یہ خیال

ومن مذهب القاضی کذا۔ ہے۔ قاضی صاحب کا وہ خیال ہے۔

حافظ ابن حجر وغیرہ کے حوالہ سے طعنات کندی میں منقول ہے کہ امام طحاوی کا یہ طرز عمل اس لئے تھا کہ وہ قاضی کا بار اپنے اوپر لے لیں اور ان کو مسائل بتادیں۔ تفسیر اور عہدہ داروں کو اپنے کسی ماتحت پر حرج اتنا اعتماد ہو جاتا ہے تو عموماً ایسے موقع پر اگر ماتحت سے کچھ خود بینی اور اپنی قابلیت پر کچھ ناز کے آثار کا ظہور ہو تو اس میں تعجب نہ ہونا چاہئے۔ کہتے ہیں کہ ابو جعفر نے "من مذهب القاضی ایدہ اللہ" کا فقرہ اس کثرت سے دہرانے شروع کر دیا کہ قاضی محمد بن عبدہ کو ناگوار ہوا۔

باوجود اس قدر رائے اور چاہنے کے قاضی صاحب کی علمی فضیلت و فعت پر اس سے چوٹ پڑی۔ خدا جانے واقعہ تھا بھی یا نہیں، لیکن قاضی کو یہی محسوس ہوا۔ محسوس ہونا تھا کہ چہرہ بدل گیا اور طحاوی کو مخاطب کر کے کہنے لگے: "ارے تم کس خیال میں ہو، خدا کی قسم اگر میں کسی بانس کو سمجھوں کہ تمہارے محلہ میں گاڑ دیا جائے تو تم دیکھو لوگوں میں وہ قاضی کے بانس کے نام سے مشہور ہو جائے گا۔"

مطلب یہ تھا کہ نہیں اپنے متعلق غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے، تم تو خیر آدمی ہو، عالم ہو، اگر میں تمہارے محلہ میں کسی بانس کو بھی جا کر گاڑ دوں، تو ساری دنیا اس وقت سے اس کو قاضی کا بانس کہنے لگے گی، اس کی شہرت و عظمت قائم ہو جائیگی۔ آپ کی سر بلندی اور عزت و وجاہت میری وجہ سے ہے۔ اس علم و فضل کا نتیجہ نہیں جس پر کچھ آپ اتارنے لگے ہیں، آخر اس علم و فضل کے ساتھ اس شہر میں تم پہلے بھی تو تھے، پھر دنیا کا تمہارے ساتھ کیا سلوک تھا۔ آخر میں بوڑھے قاضی نے امام طحاوی کو سمجھاتے ہوئے نرم لہجہ میں کہا۔

فاخذ ریا اباجعفر (طعنات ص ۵۱۶) ذرا بچتے رہنا میاں ابو جعفر

بیچارے نوکر تھے، چپ ہو گئے۔ ورنہ سچ یہ ہے کہ قاضی محمد بن عبدہ یوں اپنے جو دو کرم میں کچھ ہی ہوں مگر علی لحاظ سے ان کو امام طحاوی سے کوئی نسبت نہ تھی، اگرچہ وہ اپنے کو بڑے بڑے محدثین حتیٰ کہ علی بن مدینی

جیسے ائمہ حدیث کا شاگرد بتاتے تھے، لیکن اسی زمانہ میں سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانا بزموں کی جو مخلص جماعت اس قسم کے لوگوں کی ٹوہ میں لگی رہتی تھی اس نے اسی زمانہ میں ان کا سارا چٹھا کھول کر رکھ دیا تھا۔ رجال کی مشہور کتاب "الکامل" کے مصنف علامہ ابن عدی نے تو خود اپنا تجربہ ان کے متعلق بیان کیا ہے کہ اس شخص سے میں نے موصل اور بغداد میں حدیثیں سنی تھیں۔ اسی زمانہ میں دعویٰ کر دیا کہ بکر بن عیسیٰ محدث کے بھی وہ براہ راست شاگرد ہیں۔ ابن عدی کہتے ہیں کہ میرے سامنے اس شخص نے یہ دعویٰ کیا حالانکہ میں جانتا تھا کہ بکر کی وفات اس شخص کی پیدائش سے تین سال پہلے ہو چکی تھی۔ ابن عدی ہی کا یہ بیان ہے کہ حدیث کی جو کتابیں اس شخص کے پاس تھیں میں نے ان کو بھی دیکھا تھا۔ جن کتابوں سے یہ شخص حدیثیں بیان کرتا تھا ان کی پشت چھلی ہوئی تھی۔ یعنی کتاب کی پشت سے ان لوگوں کا نام چھیل دیتے تھے جن کی وہ اصل روایت ہوتی۔ پھر بڑی دلیل سرقہ کی ان کے یہ یہ تھی کہ ایسی حدیثیں بھی روایت کرتے تھے جو صرف مشہور جلیل حفاظ کے ساتھ مخصوص تھیں یہ دلیل ہے کہ اس شخص نے ان لوگوں سے یہ حدیثیں چرائی تھیں۔ بہر حال وہی بات کہ یہ

آنکہ شیراں راکنہ رو بہ مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

مصر کا انقلاب اور محمد بن عبدہ قاضی کے زمانہ تک امام عطاوی کی بڑے آرام سے گزری۔ تقریباً چھ سال کی مدت امام عطاوی کے مصائب تھی کہ اچانک پھر ارض فرعون میں بھونچال آیا۔ خواروہ احمد بن طولون کا بیٹا جو قاضی محمد بن عبدہ اور ان کے سرکٹری کا قدر شناس تھا، اپنے غلاموں کے ہاتھوں دمشق میں مارا گیا۔ دمشق سے لاش مصر آئی۔ قاضی محمد بن عبدہ کو بہت رنج پہنچا۔ خواروہ کے خزانہ کی نماز قاضی ہی نے پڑھی، لوگوں نے خواروہ کے بیٹے جیش نامی کو امیر منتخب کیا اور قاضی بھی قاضی محمد بن عبدہ ہی رہے لیکن یہ حالت کل نوہینے دس دن تک باقی رہی، جیش کو بھی اس کے غلاموں نے قتل کیا اور اس کے بھائی ہارون بن خواروہ کے ہاتھ پر لوگوں نے بیعت کی، قاضی محمد بن عبدہ بھی حال دیکھنے کے لئے باہر نکلے۔ ہارون کا نائب السلطنت ایک شخص محمد بن آبا تھا۔ اس نے جیش کے زمانہ کے

لوگوں کو مجرم قرار دیا، قاضی محمد بن عبدہ تو گھر کا دروازہ بند کر کے گوشہ گیر ہو گئے، باہر نکلتا بچہ نابالغ لکیر ترک کر دیا۔ بڑے آدمی تھے ان کی کنارہ کشی ہی غنیمت شمار کی گئی۔ لیکن جن ماتحتوں پر مصیبت آئی انہیں میں ہمارے امام طحاوی بھی تھے موزین لکھتے ہیں کہ محمد بن ابانے قاضی محمد بن عبدہ کے ساتھیوں کے ساتھ

صنیق علیہم واعتقل الطحاوی و ان کی زندگی تنگ کی۔ طحاوی کو اس نے قید کر لیا اور

طالبہ بحساب الاوقاف۔ ۳۵ اوقاف کے حساب کا ان سے مطالبہ کیا۔

افسوس کہ امام طحاوی کی زندگی کا یہ ایسا اہم واقعہ ہے لیکن عام تاریخوں میں اس کا ذکر ہی نہیں، ضمنی طور پر یہ دو لفظ تلاش کے سلسلہ میں مجھے مل گئے۔ لیکن یہ سوال کہ علم کا یہ یوسف زندان مصر میں کتنے دن رہا اور اس پر کیا کیا گزری، اس کا کچھ پتہ نہیں، حتیٰ کہ یہ بھی معلوم نہیں کہ قید کی مدت کیا تھی، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ اوقاف جن کے حساب و کتاب کی صفائی کا ان سے مطالبہ کیا گیا تھا انکی صفائی پیش کر دی گئی اور ان کو جیل سے نجات ملی کیونکہ ہارون ابن خارویہ کی پوری مدت حکومت جو تقریباً آٹھ سال کے قریب ہے اگر وہ جیل میں رہ جاتے تو یقیناً اس کا ذکر ذرا تفصیل سے مورخین کرتے، معلوم ہی ہوتا ہے کہ اعتقال کی مدت تھوڑی تھی اس لئے عام طور پر اس کو اسمیت نہ دی گئی۔

جیسا کہ میں نے کہا کہ ہارون بن خارویہ جس کے دور حکومت میں طحاوی اور ان کے قاضی کی برطرفی عمل میں آئی، اس شخص کی حکومت آٹھ سال کے قریب ہی حکومت کے اس دور میں قاضی محمد بن عبدہ کے متوسلین کا زندہ سلامت رہنا ہی غنیمت تھا چاہے ان کو حکومت سے پھر کسی قسم کی نوکری ملتی۔ اور شاید امام ابو جعفر طحاوی پر کوئی سخت زمانہ پھر واپس آ جاتا لیکن ایک تو محمد بن عبدہ کی کتابت بلکہ نیابت کے زمانہ میں طحاوی نے بہت کچھ کمایا تھا۔ ممکن ہے کہ اس عرصہ میں انہوں نے کچھ جائداد بھی حاصل کر لی ہو، جیسا کہ اس زمانہ کا دستور تھا نیز ایک بڑا احسان

۳۵ رفع الاصرہ کے حوالے سے طمقات الکندی میں یہ عبارت درج ہے: "واستتر ابو عبد اللہ (محمد بن عبدہ) عشر سنین رضى عنه الامير وغيره بن الک فلم يطل بالبوہ ولا سا ولا عنہ۔ ۳۵ طمقات کندی ص ۵۱۷۔"

امام حمادی پر قاضی محمد بن عبدمنے اپنے قضاہی کے زمانہ میں یہ کر دیا تھا کہ امام حمادی کی موروٹی جا مداح جس پر ان کے چچا قابض تھے۔ امام حمادی کی خواہش کے مطابق اس کو امام اور ان کے چچا کے درمیان تقسیم کر دیا تھا۔ فیصلہ لکھ کر قاضی صاحب نے امام حمادی کے حوالہ کیا اور کہا

تستعین بد علی ذالک لہ اس فیصلہ سے تم ہمارے میں مداح مل کرو۔

خدا کی مہربانی تھی کہ اس طرح قبل ان سیاسی اختلالات کے جو آنے والے تھے ان کو ایک جائیداد ہاتھ لگ گئی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن ابا، ہارون بن خارویہ کے نائب کے ہاتھ سے ان کو نجات ملی، تو جو کچھ ایام ملازمت کا کمایا باقی رہ گیا اس سے اور اسی جائیداد سے ان کی اوقات بسر ہوتی رہی۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے اس حادثہ کے بعد اس عجز و ہزار ادا یعنی حکومت سے انھوں نے پھر ملازمت کے تعلقات کبھی نہیں پیدا کئے حالانکہ اس کے مواقع ان کو ملتے رہے سب سے پہلا موقع تو یہی ملا کہ ہارون بن خارویہ جب مارا گیا اور بغداد سے خلیفہ المکتفی بالله کی طرف سے محمد بن سلیمان کاتب اس کی سرکوبی کے لئے بھیجا گیا اور وہ مصر قابض ہو گیا، تو اس نے پھر ہمارے امام حمادی کے قاضی یعنی محمد بن عبدہ کا ولایت قضا پر تقرر کیا مگر اس وقت ان کے ساتھ امام حمادی کا نظر نہیں آتے۔

خیر محمد بن سلیمان نے اسی سلسلہ میں چلتے ہوئے یہاں کا قاضی علی بن الحسین بن حرب کو مقرر کیا۔ عام طور پر لوگ ان کو قاضی حربیہ کہتے تھے ان کا بھی شمار عجائب الفضائل میں تھا۔ مصر کے مشہور محدث مورخ ابن یونس نے سچ لکھا ہے۔

کاز شنیٰ عجیباً ما رشنا قبلہ ولا بعداً مثله عجیب شخصیت تھی ایسا آدمی نہ ہم نے اس کو پہلے دیکھا اور نہ اس کے بعد علم و فضل میں جتنے غیر معمولی تھے اس سے زیادہ عادات و اطوار میں غراب تھے۔ مصر میں رہے، نیل کے پل پر سے گذرے لیکن صرف پانی کی آواز سن پانی نہیں دیکھا، کھاتے، ہاتھ دھونے وضو کرتے ان کو کسی نے نہیں دیکھا۔

حالانکہ شافعی المذہب تھے، امام شافعی کے بغدادی شاگرد ابو ثور کی فقہ کے ابتدا میں پابند تھے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے لیکن بعد کو خود اجتہاد کرنے لگے۔ یہی قاضی علی بن الحسین ہیں جن سے اور امام طحاوی و تقلید کے متعلق "لا یقلد الا عصبی او غبی" کا فقرہ مشہور ہوا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اور قاضی علی بن الحسین میں اچھے مراسم تھے۔ لیکن باوجود اس کے امام طحاوی نے ان کے زمانہ میں کوئی نوکری نہیں کی۔ ہاں ابن خلکان نے ایک واقعہ کا ذکر طحاوی کے ترجمہ میں کیا ہے لیکن وہ ملازمت نہیں بلکہ اورچہ ہے۔ ابن خلکان نے تو مختصر لکھا ہے، میرے نزدیک تفصیل اس کی یہ ہے کہ معاشی فراغ بالی کا جب قاضی محمد بن عبدہ کے زمانہ میں خدا نے طحاوی کے لئے نظم کر دیا اور حکومتی کاروبار سے یہ الگ تھلگ رہنے لگے تو بالکل یہ تصنیف و تالیف درس و تدریس میں متغرق ہو گئے اب تک مسرہران کی علمی جلالت قدر جیسی کہ چاہے تھی کھلی نہ تھی اور حکومت کے تعلقات نے اس پر پردہ ڈال رکھا تھا۔ اب جب ان کو آزادی میسر آئی تو بہت جلد ملک کے ہر طبقہ میں ان کی علمی عظمت قائم ہو گئی، ظاہر ہے کہ ایسی شخصیتوں کا محمود ہو جانا ایک قدرتی بات ہے۔ اس وقت تو یہ آزاد تھے لیکن اسی زمانہ میں جب قاضی محمد بن عبدہ کے عہد میں حکومت کی ملازمت کا داغ علم و فضل کے دامن پر لگا ہوا تھا اور ان کی ہر خوبی سرکاری ملازم کے لفظ کے نیچے دبی ہوئی تھی۔ ایک حاسد قاضی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں اپنے اس کینہہ جذبہ کو دبانہ سکا۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ طحاوی محمد بن عبدہ کے اجلاس میں بیٹھے تھے کہ رجل معتبر قاضی کے اجلاس میں آئے اور معلوم نہیں کس غرض سے یہ سوال کیا

ایش فی ابو عبید بن عبد السمیع عن امر بن ابیہ ابو عبیدہ بن عبد اللہ نے اپنی ماں سے اپنا پاپ سیکاروایت کیا ہے۔

یہ فن حدیث کا ایک علمی سوال تھا۔ طحاوی یوں ہی قضائی سوالات کے جوابات قاضی کی طرف سے دیا کرتے تھے یہ تو علمی سوال تھا جسبہ امام طحاوی کہنے لگے۔

حدثنا بکار بن قتیبة انا احمد بن ناسفیان ہم سے بکار بن قتیبة نے حدیث بیان کی وہ کہتے ہیں کہ ہم

عن عبد الاعلی الثعلبی عن ابی عبیدہ عن امہ احمد نے بواسطہ سفیان بن ابی کثیر سفیان بن عبد الاعلی الثعلبی سے راوی ہیں

عن امین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اللہ دہاچی ماں کا اور ان کی ماں ان کے والد سے راوی ہیں کہ
لیغزل لہون فلیغروحد شہابہ براہیم بن داود قالنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ مومنوں کیلئے
سفیان بن وکیع عن امیر عن سفیان موقوفاً۔ غیرت کا خواہاں ہی پس مومن کو غیرت کرنی چاہئے۔

رجل معتبر امام طحاوی کی اس حاضر جوابی پر دنگ ہو گیا اور گھبرا کر کہنے لگا۔

تدري ما تقول تدري ما تکلم به جانے ہو یہ کیا کہہ رہے ہو، سمجھ رہے ہو کیا بول رہے ہو

امام طحاوی کو اس سوال پر زرا غصہ آ گیا اور نہ مانے لگے کہ ما الخبر آخر کیا کہنا چاہتے ہو، رجل معتبر سے دہایا
نہ جاسکا اور اپنے جذبہ کا اظہار ان لفظوں میں کرنے لگا۔ میں نے کل شام کو نہیں فقہا کے میدان میں دیکھا اور آج
تم حدیث والوں کے میدان میں ہو حالانکہ دونوں باتیں (فقہ و حدیث) ایک شخص میں کم جمع ہوتی ہیں۔

مطلب یہ تھا کہ میاں تم توفیق کے یہ ان کے آدمی ہو یہ دھڑا دھڑا حدیث اور اخبارِ ماجم نے شروع کر دیا
سمجھ کے بھی کہہ رہے ہو یا بے پر کی اڑا رہے ہو، عموماً غم و حدیث دونوں علوم کے کمالات ایک آدمی میں جمع نہیں ہوتے
امام طحاوی جواب میں یہ فقرہ فرما کر خاموش ہو گئے۔

هذان فضل الله وانعامه۔ یہ اللہ کا فضل اور اس کا انعام ہے۔

قاضی حریویہ اور خلاصہ یہ ہے کہ ملازمت کا دایہ جس زمانہ میں لوگوں کی تسلی کرتا تھا اس وقت تو یاروں کا یہ حال تھا
امام طحاویؒ جب سے الگ ہو کر علم ہی پر ٹوٹ پڑے اور اس کے نتائج و ثمرات ظاہر ہونے لگے تو اس نے
دلوں کے حاسدانہ جذبات میں اتڑی پید ا کڑی، اور تو لوگ ان کا کیا بگاڑ سکتے تھے، ایک موقعہ حرلیوں کو مل گیا،
قاضی العمری جو جیل کی دیوار بھانڈ کر بھاگے تھے اور ان کا کچھ ذکر پہلے آچکا ہے انہی نے ایک نئے دستور کی بنیاد مصر
میں ڈال دی تھی، یعنی شہر کے ممتاز اور برگزیدہ لوگوں کی ایک فہرست تیار کر لائی تھی، غالباً ہر ہر عہدے ایسے لوگوں کا
انتخاب ہوا تھا، مقصد اس کا یہ تھا کہ مختلف مقدمات میں ضرورت اس کی ہوتی ہے کہ مدعی مدعی علیہ اور مقدمہ کے

گواہوں کے حالات کسی معتبر آدمی سے دریافت کئے جائیں، نیز اور بھی دوسری ضرورتوں میں شناخت کنندگان کی حجت پڑتی تھی، یا کسی معاملہ کی تحقیق کے لئے جہاں خود قاضی نہ جاسکے وہاں ان معتبر آدمیوں کو بھیج دیا جاتا تھا تاکہ واقعہ کی صحیح حالت دریافت کر کے محکمہ میں رپورٹ کریں اور ان لوگوں کا نام ”الشہود“ رکھا گیا۔ العمری کے ترجمہ میں السیوطی نے لکھا ہے۔

ہوادل من دون الشہود لہ پہلا آدمی ہے جس نے ”الشہود“ کا حربہ تیار کیا۔

ابتداء میں تو شاید یہ چنداں اہمیت کی چیز نہ سمجھی گئی لیکن جب ان لوگوں کے بیانات پر ہزاروں اور لاکھوں کے مقدمات کا فیصلہ ہونے لگا اور ہر بات میں الشہود بے مشورہ محکمہ عدالت لینے لگا تو پھر تدریجاً ان کی اہمیت ملک میں بڑھنے لگی، تاہم ایک وقت وہ بھی ہو گیا کہ جس کا نام دیوان الشہود میں نہ ہوتا وہ لوگوں کی نگاہوں میں بے وقعت ہو جاتا تھا، گویا اس کے معنی یہ ہوتے تھے کہ اپنے محل میں بھی اس کو علمی اور دینی امتیاز حاصل نہیں ہے گویا وہ بیچارہ ٹھہر ڈکھلاس کا آدمی شمار ہوتا تھا۔

امام طحاوی کا جب علمی دور دورہ شروع ہوا تو حینا کہ میں نے عرض کیا اب وہ حکومت کے ملازم تو تھے نہیں جو کسی سازش کے شکار ہوتے۔ پس اتنا موقع لوگوں کے لئے رہ گیا کہ کسی طرح سے ”دیوان الشہود“ سے ان کا نام نکلوادیا جائے اور اس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کسی مقدمہ میں اظہار کا موقع جب آئے تو سارے الشہود یا ان کی اکثریت اس پر اتفاق کر لیتی کہ یہ شخص گواہی کے لائق نہیں ہے امام بیہارے کے ساتھ بھی یہ ترکیب کی گئی، ابن خلکان نے لکھا ہے کہ

کان الشہود یتحسفون علیہ الشہود نے طحاوی ہر زیادتی شروع کی۔

اور اس تعسف اور ہٹ دھرمی اور زیلتی کی وجہ خود قاضی ابن خلکان باوجودیکہ طحاوی سے کدورت بھی رکھتے تھے خود ہی یہ فرماتے ہیں کہ۔

لہ حسن الممازہ ص ۸۹۔

ثلاثاً جمع لدراسة العلم
یہ اس لئے کرتے تھے کہ علم اور شہادت کی مقبولیت
و قبول المشاهدة - (ص ۱۹)
دونوں شرف ان کو نہ حاصل ہوں۔

مطلب یہ تھا کہ جنہیں علم و فضل کی راہ سے اونچا ہونے کا موقعہ نہیں ملتا تھا تو تسبیح و صلی، درازی ریش وغیرہ کی آڑ میں نہیں تو کچھ الشہود ہی کی فہرست میں نام درج کر لیتے تھے اور اسی کو اپنے لئے بڑا کمال سمجھتے تھے امام طحاوی میں دونوں باتیں جمع ہو گئی تھیں، تقویٰ بھی اور علم بھی یہی چیز ان لوگوں کو ناگوار گذرتی تھی چاہا کہ ایک رخ تو اس کا بگاڑ دو، حکومت اور عام پبلک میں توبے و قنوت ہو جائے گا، رہا علم تو اپنی کوٹھڑی میں ملا اپنے ہاتھ میں قلم لئے گھسیٹتا رہے یا معلم الصبیانی میں دماغ چٹواتا رہے مگر ہمارے میدانوں میں تو نہ آئے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حنفیوں کی یہ چال کامیاب ہو گئی اور امام طحاوی جیسے امام کا ان عامیوں نے الشہود کی فہرست سے نام نکھوا دیا، بعض مقدمات میں اکثریت نے ان کی عدالت اور تقویٰ کو ناقابل اطمینان قرار دیا۔ یہ حادثہ امام طحاوی کے ساتھ اس وقت پیش آیا جب قاضی الحسین بن علی بن حرب کا زمانہ تھا۔

ابن خلد کان کا بیان ہے کہ اس عرصہ میں منصور فقیر جو قاضی حربویہ کے بڑے مداحوں میں تھے ان میں اور حربویہ میں ایک قصہ پیش آیا جس میں امام طحاوی کی طرف سے قاضی حربویہ کو کوئی مدد ملی اور ان کی بہمدردی طحاوی سے بڑھ گئی، آخر امام طحاوی سے قاضی حربویہ کے دل میں حنفی ہونے بلکہ ثنائی مذہب ترک کر کے حنفی مسلک اختیار کر لینے کی وجہ سے لاکھ خلش اور کدورت ہو لیکن ان کے علم و فضل تقویٰ و دیانت کا محض ان فسرعی اختلافوں کی وجہ سے جہان تک میرا خیال ہے انکا نہیں کر سکتے تھے۔

خیر میرا خیال ہے کہ الشہود کی اکثریت ہی سے وہ مجبور تھے اس لئے مصر میں جب ایک قصہ پیش آیا تو انھوں نے اس سے نفع اٹھایا قصہ یہ ہے کہ مصر کے جس زمانہ کا ہم ذکر کر رہے ہیں یہاں کے حکومتی امرا میں ایک مشہور آدمی محمد بن علی المازانی بھی تھا۔ اس امیر پر کسی معمولی عورت نے شفعہ کا دعویٰ قاضی حربویہ کے اجلاس میں دائر کر دیا۔ قاضی صاحب جیسے سخت آدمی تھے امیر ہو یا غریب دونوں ان کی نگاہوں میں برابر تھے انھوں نے

الماذرائی کے نام فوراً حاضر ہونے کا حکم جاری کر دیا لیکن امر دوسرے قاضیوں کے بگاڑے ہوئے تھے، اس نے قاضی کے حکم کا مقابلہ کیا اور حاضر نہ ہوا مگر قاضی کی سخت مزاحی سے واقف تھا، ترکیب یہ کہ فوراً حج کا اعلان کر کے حجاز روانہ ہو گیا، مصر میں الشہود کا جو طبقہ رہتا تھا الماذرائی کا سفر حج ان لوگوں کے لئے غنیمت تھا، ان کی بڑی تعداد اس کے ختم اور بارگاہ کے ساتھ حجاز روانہ ہو گئی۔ الماذرائی نے تو خیال کیا کہ معمولی عورت کا قصہ ہے، اس عرصہ میں رفع دفع ہو گیا ہو گا، حج سے فارغ ہونے کے بعد مصر واپس آیا لیکن ارباب تبسیع و صلی کو اپنے دینی وقار میں وزن پیدا کر نیکو یہ اچھا موقعہ تھا، شہود کی جماعت مزید ایک سال کے لئے مکہ معظمہ میں ہی مقیم رہی۔ اس طرح گویا مصر شہود کی بڑی تعداد سے اس زمانہ میں خالی ہو گیا تھا۔ اب قاضی صاحب نے بخیر کسی جدید تاثر کے ایسا کہ ابن خلکان نے لکھا ہے ایک واقعہ سے متاثر ہو کر اس موقع سے امام طحاوی کی صفائی کے لئے فائدہ اٹھانا چاہا۔ انہوں نے اس سلسلہ میں کیا صورت اختیار کی اس کا ذکر تو بعد کو آئیگا۔

میں چاہتا ہوں قاضی حربویہ اور منصور فقیہ کے جس قصہ کی طرف ابن خلکان نے اشارہ کیا ہے پہلے اس کی تفصیل پیش کروں پھر بتاؤں گا کہ اس واقعہ میں طحاوی پر چھپے چھپے طریقہ سے شافعیوں کے دائرہ میں جو سرگوشیاں ہوتی رہی ہیں ان کی حقیقت کیا ہے۔ آخر میں یہ بھی بتاؤں گا کہ بالفرض قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کی ہمدردی کسی جدید واقعہ کا بھی نتیجہ اگر قرار دیا جائے تو بجائے قصہ منصور فقیہ کے قاضی حربویہ اور طحاوی کے درمیان جو ایک اور واقعہ پیش آیا ہے اگر اس کو اس جدید ہمدردی کی گونہ علت ٹھہرائی جائے تو زیادہ مناسب ہے۔

قاضی حربویہ اور منصور فقیہ | بہر حال منصور فقیہ اور حربویہ کے درمیان والے قصہ کا ذکر ابن خلکان نے اپنی کتاب میں کی شکریہ کا واقعہ | دوسری جگہ کیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی حربویہ کے منغلہ اور عجیب معمولات کے

ایک دوامی معمول یہ بھی تھا کہ جمعہ کے سوا ہفتہ کی کل راتوں کو انہوں نے مصر کے محتاف علما و فضلا کی صحبت اور علمی بحث و تمحیص کے لئے مختص کر رکھا تھا جس کی ایک باضابطہ فہرست بنی ہوئی تھی، ایک رات امام شافعی کے شاگرد ربیع جیزی کے لئے دوسری عفان بن سلیمان تیسری السجستانی، چوتھی منصور فقیہ، پانچویں امام ابو جعفر طحاوی

کے لئے۔ اور یوں ہی ایک رات کسی اور عالم کے لئے جمعہ کی رات صرف اس سے متشیقیٰ لے
اتفاق سے منصوبہ فقہ والی رات میں جہاں اور مسائل کا ذکر ہو رہا تھا اس مسئلہ کا ذکر بھی آیا کہ حاملہ عورت
کو اگر طلاق دی جائے تو عدت کے ایام میں طلاق دینے والے شوہر پر اس کا نان و نفقہ واجب ہے یا نہیں؟ قاضی حرّو
نے اسی سلسلہ میں یہ بھی کہا کہ

نعم قوم ان لا نفقة لہا فی الثلاث و بعضوں کا خیال ہے کہ تین طلاق کی صورت میں نفقہ کا اتفاق

ان نفقہا فی الطلاق غیر الثلاث - نہ ہوگا اور تین سے کم طلاق میں ہوگا۔

نان و نفقہ | یہ دراصل امام شافعیؒ کے مشہور اختلافی نقطہ نظر پر تعریض تھی، ان کا مسلک تھا کہ نفقہ صرف اس عورت
مطلقہ کی بحث | کو ملے گا جسے طلاق دی گئی ہو، باقی تین طلاقیں جس سے عورت پھر رجعت کے قابل بجز حلالہ اور
جدید نکاح کے نہیں رہتی، چونکہ اس کا تعلق شوہر سے بالکلیہ منقطع ہو جاتا ہے اس لئے اب کس بات کا نفقہ؟ لیکن
اس مسئلہ میں امام شافعیؒ نے صحابہ خصوصاً حضرت عمرؓ کے فتویٰ کو اس لئے رو کر دیا تھا کہ وہ ایک مشہور صحیح حدیث،
فاطمہ بنت قیس کے خلاف تھا۔ یہ عورت ابو عمر بن حفص کی بیوی تھی لیکن زبان بہت تیز تھی، ان کے شوہر نے تنگ آ کر
ان کو طلاق بائن دیدی تھی۔ ان کا قصہ آنحضرتؐ کی خدمت میں پیش ہوا، تو فاطمہ بنت قیس کا بیان ہے کہ آپ نے
فرمایا ایسے لاکھ نفقہ اب تیرا نفقہ تیرے شوہر پر واجب نہ رہا، عدت گزرنے کے بعد چند آدمیوں نے نسبت بھیجی جن میں
حضرت معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی تھے۔ آنحضرتؐ سے فاطمہ نے اس باب میں مشورہ کیا تو آپ نے فرمایا معاویہ فقیر ہیں
ان کے پاس مال کہاں ہے اور حکم دیا کہ اسامہ بن زید سے نکاح کر لو۔ خیر یہ قصہ تو طویل ہے حضرت عمرؓ کے عہد میں اس
مسئلہ نے بڑی اہمیت حاصل کر لی۔ ایک طرف قرآن کی آیت مطلقہ عورتوں کے متعلق اطلاقی شکل میں موجود تھی۔

لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ مَّا يَمْتَلِكْنَ وَكَانَ جُنَّ

لَا اَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاجِزَةٍ مُّصَيَّرَةٍ (الطلاق) نقش بات ان سے صادر ہو۔

نیز یہ قسم کی عورتوں یعنی آسائے ناپالغات، حاملات سب کی عدت کا ذکر فرمانے کے بعد قرآن کا حکم ہے کہ

اَسْكُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجُوْهِكُمْ
 وَلَا تَخَارُوْهُنَّ يَتَّبِعُوْا عَلَيْكُمْ (الطلاق)
 جہاں تم رہتے ہو وہیں ان کو رکھو اور ان کو ضرر نہ پہنچاؤ
 تاکہ ان پر زندگی کو تنگ نہ کرو۔

اس سے عام طور پر یہ ہی سمجھا جاتا ہے کہ مطلقہ خواہ بطلاق رجعی ہو یا مغلظہ و بائن سب ہی کے لئے یہ قانون عام ہے اور اس پر عمل درآمد بھی تھا کہ اتنے میں فاطمہ بنت قیس نے اپنا قصہ بیان کر کے اور آنحضرت کی طرف سے لاکھ نفقہ کے فتوے کو منسوب کر کے ایک ہنگامہ برپا کر دیا، فاطمہ کو اس فتویٰ اور اپنی یاد اور سمجھ پر اصرار تھا لیکن صحابہ قرآن سے مجبور تھے، بخاری میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فاطمہ کو بلا کر فرمایا اَلَا تَتَّقِي اللّٰهَ۔ بالآخر حضرت عمرؓ نے اعلان فرمادیا کہ

لَا تَزِلُّ كِتَابَ رَبِّنَا وَلَا سُنَّةَ نَبِيِّنَا
 لِقَوْلِ امْرَاةٍ لَا تَدْرِي احْفَظْتُ ام
 ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت ایک عورت کی
 بات کی وجہ سے نہیں چھوڑ سکتے نہیں معلوم اس کو یاد رہا یا بھول
 نہایت لہذا السکنی والنفقہ۔
 گئی پس مطلقہ کے لئے سکنی اور نفقہ دونوں دلا یا جائے گا۔

اور اس پر صحابہ کا تقریباً اجماع قائم ہو گیا لیکن فاطمہ کی روایت کی بنیاد پر کبھی کبھی یہ قصہ پھر اٹھ کھڑا ہوتا تھا۔ جب امام شافعیؒ محدثین اور حدیث کی قیادت کا جُزء الیکراٹھے تو اس فتنہ نے پھر سر اٹھایا۔ امام شافعیؒ کو اصرار تھا کہ حدیث صحیحہ سے جب ثابت ہے کہ مطلقہ ثلاثہ کے لئے نفقہ نہیں ہے تو اس کو ہم کیسے چھوڑ سکتے ہیں، قرآن کی آیتوں کے اطلاق کے دائرہ کو اسی فاطمہ کی روایت سے وہ محض رجعی طلاق والی عورتوں تک محدود کرتے تھے اور بعض قرآنی آیات سے اپنی تائید بھی پیش کرتے تھے جس کا اپنے محل میں ذکر موجود ہے۔

اس سلسلہ نے درمیان میں کیسی کیسی صوتیں اختیار کی ہیں اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ حدیث کے مشہور امام شعبیؒ کو فہ کی مسجد میں اسی فاطمہ کی روایت کو بیان کر رہے تھے عبداللہ بن مسعودؓ کے خلیفہ اور شاگرد اسودؓ بھی موجود تھے شعبیؒ کے رجحان کو فاطمہ کی روایت کی طرف پاکہ بیان کیا جا رہا ہے کہ اسودؓ بے اختیار ہو گئے اور انصوں نے مٹھی بھر کر لنگریاں لیں اور شعبیؒ کو پھینک ماریں۔

بعضوں کا یہ بھی خیال تھا کہ قرآن کی آیت **لَا اَنْ يَّاتِيَنَّكَ بِهَا حِشَّةٌ مُّبِينَةٌ** سے عملی بدکاری ہی مقصود نہیں ہے بلکہ اگر کسی کی زبان میں فحش گوئی کی عادت ہو تو وہ بھی اس میں داخل ہو سکتی ہے اور فاطمہ بنت قیس چونکہ زبان کی سخت تھیں اور یہ قاعدہ ہے کہ ایسی عورتیں بے ہوشی میں سب کچھ کہنے لگتی ہیں اس لئے آنحضرتؐ نے خصوصی طور پر زجر ان کو لا نفقہ کا حکم دیا تھا۔ **سعيد بن المسيب** مشہور تابعی نے ایک موقع پر یہی فرمایا۔

تلك امرأة ففتنت لنا سو كانت لسنه اس عورت نے لوگوں کو فتنہ میں ڈالا زبان کی سخت تھیں

خود حضرت عائشہؓ کا بھی یہی خیال تھا انھوں نے فاطمہ کو ایک دن خطاب کر کے فرمایا تم کو تنہا رہی زبان نے دشوہ رکھ کر سے نکالا اپنے دیوروں کے ساتھ زبان درازی کرتی تھیں اور اس کی وجہ سے بڑی گریز بڑا ان لوگوں میں پیدا ہو گئی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس بنیاد پر قرآن کی آیت اور روایت میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے یعنی فاحشہ کی صورت میں طلاق دینے والے شوہر کو حق ہے کہ نفقہ سے اس کو محروم کر دے۔

خلاصہ یہ ہے کہ باوجود ان تمام باتوں کے (معتبر سند) سے حدیث بیان کی جاتی ہے۔ اس پر حضرت شافعیؒ کو اتنا اصرار رہا کہ انھوں نے فاطمہؓ ہی کے بیان پر بصرفہ کہ یہی مذہب اختیار کیا، قاضی حروبیہ جیسا کہ گذر چکا تھا مذہب شافعی المکتب تھے نیز مدت سے وہ مسلکاً و افتاءً بھی شافعی اسکول کی شاخ ابوثور کی پیروی کرتے تھے لیکن مصر پہنچ کر ان کے خیالات میں تبدیلی ہو گئی تھی، غالباً یہ قاضی بکار کے پیدائے ہوئے ماحول اور ان کے بنائے ہوئے عالم امام طحاوی کی صحبتوں کا نتیجہ تھا۔ قاضی حروبیہ نے جب اس مذکورہ بالا فقرہ کا اضافہ کیا تو گو امام شافعیؒ کا یہ مسلک نہ تھا کیونکہ تین طلاق والی حاملہ عورت کے باب میں وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ اس کو نفقہ دلایا جائے اور اس لئے یہ امام شافعیؒ پر طعن بھی نہ تھا۔ لیکن منصوفیہ جو ایک نابینا سخت کثر شافعی عالم تھے انھوں نے خدا جانے کیا سمجھا اور حروبیہ کے جواب میں کہا

هذا ليس من اهل القبلة جو اس بات کا قائل ہے وہ اہل قبلہ میں نہیں ہے۔

یعنی جو تین طلاق والی حاملہ کو نفقہ نہیں دلاتا وہ تو اہل قبلہ سے نہیں ہے یعنی وہ مسلمان نہیں ہے۔ منصور اور حروبیہ

میں یہ گفتگو اس نقطہ پر ختم ہو گئی منصور گھر چلے گئے، دوسرے دن امام طحاوی سے کہیں ملاقات ہوئی اور قاضی حربویہ اور اپنی گفتگو کا ان سے تذکرہ کیا، امام ابو جعفر اپنی باری والی رات میں قاضی کے پاس آئے تو انھوں نے دریافت کیا کہ آپ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ علمائے بعض لوگ اس کے بھی قائل ہیں کہ تین طلاق والی عورت اگر حاملہ بھی ہو جب بھی اس کو نفقہ نہ ملیگا۔

چونکہ یہ واقعہ میں کسی کا مذہب نہ تھا قاضی صاحب نے کہا کہ یہ بات کس نے میری طرف منسوب کی ہو؟ امام طحاوی نے منصور فقیہ جن سے سنا تھا نام لے دیا، اب خدا ہی جانتا ہے کہ منصور کو غلط فہمی ہوئی تھی یا کیا ہوا تھا قاضی حربویہ نے شدت سے اس کا انکار کیا جو کسی کا مذہب ہی نہیں ہے میں خواہ خواہ کیوں کہوں گا کہ کسی کا مذہب ہے اور فرمایا کہ میں منصور سے اس کے منہ پر پوچھ کر اس کو جھٹلاؤں گا۔

دوسرے دن قاضی حربویہ نے شہر کے اہل علم کو جمع کیا جب سارا مجمع اکٹھا ہو گیا تب انتظار ہونے لگا کہ آخر قاضی نے لوگوں کو کیوں جمع کیا ہے، قبل اس کے کہ کوئی کچھ پوچھے قاضی حربویہ نے خود پیشقدمی کی اور بغیر کسی متبید وغیرہ کے غصہ میں منصور فقیہ کے نام اور ان کی نابینائی کی طرف تعریض کرتے ہوئے بولنے لگے۔

قوم عیت قلوبہم کیا عیت ابصارہم بعض لوگ جن کے دل اندھے ہیں جی طرح ان کی بینائی غائب ہو
بھکون عتالہ نقلہ۔ مجھ سے ایسی باتیں نقل کرتے ہیں جو میں نے نہیں ہی ہیں۔

منصور کو پہلے سے اس واقعہ کی خبر تھی کہ طحاوی اور قاضی میں میرے متعلق یہ باتیں ہوئی ہیں اپنے نام اور اپنی صفت کی طرف اشارہ پاتے ہوئے سمجھ گئے کہ وہی رات والی بات ہے وہ بھی غصہ میں بھر گئے اور صرف اتنا کہہ کر
قد علم اسہ الکاذب جھوٹے کو خدا جانتا ہے۔

وٹھض یعنی فوراً مجلس سے اٹھ گئے، مجمع پر ناٹا طحاری تھا ہر شخص اپنی جگہ بیٹھا خاموش تھا۔ قاضی حربویہ کے جبروت و جلال کا لوگوں پر اتنا اثر تھا کہ ہجارتے نابینا آدمی کو دروازہ تک پہنچانے کے لئے بھی کوئی نہ اٹھا۔ البتہ ابو بکر بن احمد جو مصر میں اپنے وقت کے بڑے زبردست شافعی عالم گذرے ہیں اور کچھ دن کے لئے مصر کے قاضی

بھی رہے ہیں ان سے نہ رہا گیا۔ انھوں نے منصور کا ہاتھ پکڑ لیا اور ان کے ساتھ باہر نکلے تا آنکہ ان کو سوار کر دیا۔
عجیب بات ہے کہ ان ہی ابو بکر بن الحداد کا بیان ہے کہ جس زمانہ میں قاضی حربیہ شروع شروع مصر میں
آئے تھے اور میں اس وقت جوان تھا، بشر بن نصر الفقیہ کے حلقہ میں بیٹھا تھا کہ یہی نابینا شافعی عالم منصور فقیہ بھی
قاضی حربیہ سے مل کر اس مجمع میں پہنچے، میں نے ان سے پوچھا کہ کہئے نئے قاضی صاحب کو آپ نے کیسا پایا؟ اس وقت
ان ہی نے قاضی حربیہ کے متعلق کہا تھا۔

یا ابوبکر ایت رجلا علیہما بالقرآن المحثی ابو بکر میں نے اس شخص کو پایا کہ قرآن و حدیث فقہ اور اخلاقی مسائل
والفقہ والاختلاف ووجہ المناظرہ علما نظر و فکر کے مختلف پہلوؤں کا عالم ہے نہ زہدیت اور عریض کا علم
باللغة والعریة عاقل اور عام متمکن۔ بھی رکھتا ہے، دانش مند متقی پر سیر کا صاحب وقار آدمی ہے۔
مدح کے ان غیر معمولی الفاظ کو سن کر ابن حداد نے کہا پھر تو یہ قاضی یحییٰ بن اکثم میں یحییٰ بن اکثم کی ہستی
اسلامی تاریخ قضاۃ میں خاص اہمیت رکھتی ہے اسی کی طرف اشارہ تھا منصور فقیہ نے جواب میں کہا۔
قلت الذی عندی فیہ بھائی میرے خیال میں وہ جیسے ہیں اس کا میں نے انہار کیا۔

مگر ایک معمولی بات کے سلسلہ میں دونوں (یعنی حربیہ اور منصور فقیہ) میں ایسی کشیدگی پیدا ہوئی کہ
پھر بچائے گھٹنے کے قصہ بڑھتا ہی چلا گیا۔ یہاں تک کہ اشخاص سے بڑھ کر اس کشمکش نے جماعتوں کو تیار کرنا شروع
کیا منصور فقیہ کا مصری فوج اور فوجی افسروں پر خاصا اثر تھا، ابن خلکان کا بیان ہے کہ منصور فقیہ کی طرف ذاری
میں امیروں کا اور فوج کا ایک طبقہ اور ان کے سوا بھی ایک گروہ منصور کا طرفدار بن گیا۔

اسی طرح شہر کے ارباب و مناصب میں جو لوگ حربیہ کے عقیدتمندوں میں تھے انھوں نے قاضی
کا پارٹ لینا شروع کیا اور چند دنوں تک اس فتنہ نے بعض مواقع پر نہایت نازک صورت اختیار کر لی۔ الغرض
یہ سارا جھگڑا جیسا کہ ابن خلکان کا بیان ہے سب امام طحاوی کی وجہ سے کھڑا ہوا۔ اگر منصور فقیہ کی بات کا ذکر
حربیہ سے نہ کرتے تو دو درود ستوں کی کشیدگی اس حد کو نہ پہنچتی، لیکن میری سمجھ میں نہیں آتا کہ اس میں امام طحاوی کا

کیا قصور ہے؟ کوئی دنیا کی بات ہوتی تو کہا جاتا کہ امام نے گویا نامی (لگانے بھلانے) کا کام کیا۔ ایک علمی مسئلہ تھا منصور نے اس کو قاضی حربویہ کی طرف منسوب کیا کہ وہ ایسا کہتے تھے، امام طحاوی نے قاضی حربویہ سے براہ راست اس عجیب مذہب یعنی حاملہ مطلقہ ثلاثہ کو سب نفقہ نہیں ملیگا کی تصدیق ہی چاہی ہوگی۔ اب یہ قاضی حربویہ جانیں کہ انھوں نے کہنے کے بعد انکار کر دیا یا منصور فقہ اس کے ذمہ دار ہیں کہ انھوں نے قاضی کی طرف اس کو غلط منسوب کر دیا۔ خدا ہی جانتا ہے کہ اصل واقعہ کیا تھا مگر بہر حال طحاوی کو اس فتنہ کا ذمہ دار ٹھہرانا خود فتنہ پرداز ہی ہے ابن خلکان کا بیان ہے کہ

عدلہ ابو عبد اللہ علی بن الحسین بن حرب القاضی طحاوی کی تعدیل قاضی ابو عبد اللہ بن الحسین بن حرب نے اس عقیب القضیۃ المتی بہ منصور العقیب مع العقبہ قصہ بے لہجہ کی جوان کے اور منصور کے درمیان ہوا تھا۔

گویا ادھر پایا ہے کہ امام طحاوی نے اس ہیزم کشی کے ذریعہ سے اپنا رسوخ قاضی حربویہ کے دل میں پیدا کیا اور باوجود خفی المسک ہونے کے اس شافعی السنن والکتاب قاضی کے دوست بن گئے اور بچارے منصور فقہ شافعی کو ان کی نگاہوں سے گرا دیا۔

بالفرض اگر قاضی حربویہ ابو عبد اللہ نے طحاوی کی تعدیل اسی واقعہ کے بعد یا اس واقعہ سے متاثر ہو کر کی جب بھی طحاوی پر یہ الزام قطعاً بنیاد ہے کہ ان کا ارادہ منصور کو قاضی کی نگاہ سے گرانے تھا، امام طحاوی کو یہ کیا معلوم تھا کہ منصور فقہ جو بات ان کی طرف منسوب کر رہے ہیں اس کے انتساب کا قاضی حربویہ انکار کر سینگے اگر وہ انکار نہ کرتے اور کہہ دیتے ہاں میں نے کہا تھا تو پھر فتنہ کا سب کو کھڑا ہوتا۔ اس لئے میرے خیال میں اس واقعہ کی ذمہ داری ان ہی دونوں شافعیوں (منصور اور قاضی حربویہ) پر ہے طحاوی کا دامن بالکل پاک ہے۔

ماسوا اس کے قاضی حربویہ اور امام طحاوی کے تعلقات میں خوشگواہی میرے خیال میں بہ نسبت اس واقعہ کے ایک اور واقعہ سے اگر پیدائ ہوئی ہو تو یہ زیادہ قرن قیاس ہے۔

ایک اور واقعہ | چونکہ امام طحاوی پر اس واقعہ کے ذریعہ سے شوافع نے گویا ایک طرح کا الزام لگانا چاہا ہے اور

اپنے ایک عالم کے خون کو ان ہی کی گردن پر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس لئے میں چاہتا ہوں کہ یہاں اس دوسرے واقعہ کا بھی ذکر کروں جو میرے نزدیک قاضی حربویہ کی ہمدردی کا امامِ مٹھوی کے ساتھ زیادہ تر مناسب ہو سکتا ہے۔

حافظ ابن حجر اور دوسرے محدث مؤرخین کی کتابوں میں یہ واقعہ پایا جاتا ہے میں ملحقات الکندری سے اسے نقل کرتا ہوں کہ ماڈرائی محمد بن علی جس پر قاضی حربویہ کے اجلاس میں ایک عورت نے شفعہ کا مقدمہ دائر کیا تھا، حج سے جب واپس ہوئے تو بچہ قاضی حربویہ نے اس پر پویش کی اور کوئی صاحب اسحاق بن ابراہیم رازی تھے ان کو قاضی جی نے ماڈرائی کے پاس یہ کہلا کر بھیجا کہ فصل القضیۃ او المحصورۃ یعنی عورت کا حق ادا کرو ورنہ اجلاس میں اگر جواب دہی کرو اب یہاں سے قلعہ شروع ہو جائے۔ امامِ مٹھوی اور ماڈرائی میں رسوا سم تھے اس نے ان سے مشورہ لیا۔ آپ نے فرمایا کہ جواب میں قاضی کو کہلا بھیجو کہ میرے دو وکیل قاضی کے اجلاس پر حاضری دینے کے لئے تیار ہیں (یعنی اظہارِ بالوکالت بھی ہو سکتا ہے) یہ ہی جواب دیا گیا۔ قاضی صاحب کو ضد تھی کہ ماڈرائی کو خود اجلاس میں لانا چاہئے۔ انھوں نے کہلا بھیجا کہ الوکیل لا یخلف (وکیل قسم نہیں کھا سکتا) یعنی مجھے تم سے قسم کہلائی ہے اور شریعت کا مسئلہ ہے کہ وکیل سے قسم نہیں لی جاتی، یہ عالمانہ پتہ تھا جو قاضی حربویہ نے کیا مگر یہاں بھی امامِ مٹھوی جیسا مرد میدان موجود تھا انھوں نے ماڈرائی سے کہا کہ کہلا بھیجو کہ آپ میرے پاس دو گواہوں کو بھیج دیجئے ہیں ان کے پاس قسم کھالوں گا، قانونی جواب اس کا ممکن نہ تھا یہ زبردستی کا جواب کہلا بھیجا۔

لا سبیل الی ارسال الشاہدین گواہوں کے بھیجنے کا سامان اس وقت نہیں ہو سکتا۔

ماڈرائی نے امامِ مٹھوی کے اشارہ سے اس کے جواب میں کہلا بھیجا کہ

ارسلت الی غیری بشاہدین میرے سوا آپ نے دوسرے کے پاس دو گواہ بھیجے ہیں۔

قصہ یہ تھا کہ اس سے پہلے زیادۃ اللہ بن اغلب مشہور افریقی انقلابی کے لئے قاضی حربویہ گواہ بھیج چکے تھے جواب کیا دیتے، کہلا بھیجا کہ اس وقت کچھ سیاسی جمہوریاں اور مصلح تھے اس کی تفصیل بھی بیان کی جو طویل داستان ہے آخر میں قاضی نے یہ بھی اضافہ کیا کہ تم ہی اگر زیادۃ اللہ بن اغلب کا رنگ اختیار کرتے ہو اور

تم سے بھی ملک کو حکومت کو وہی اندیشے پیدا ہو جائیں جو اس سے تھے تو اس وقت تمہارے پاس بھی دو گواہوں کو بھیج دوں گا۔ چونکہ قاضی صاحب کو مسلسل خبریں پہنچانی جا رہی تھیں کہ مازورائی بیچارہ شریعت کے مسائل کیا جانے درپردہ اوجہ طحاوی یہ سارے جوابات سکھا رہے ہیں اس لئے جس وقت قاضی صاحب کا قاصد مازورائی کے پاس جا رہا تھا بے ساختہ ان کی زبان سے یہ فقرہ نکل گیا۔

تَحْصَنَ مِنْ لَقْنَتِكَ تباہ و برباد ہو وہ جو تجھ کو سکھا پڑھا رہا ہے۔

امام طحاوی تک قاضی حربویہ کا یہ فقرہ پہنچا دیا گیا۔ کہتے ہیں کہ ان کے علم و فضل دین و تقویٰ کا وہ اتنا احترام کرتے تھے کہ اس دفعہ قاضی کے جواب الجواب کے لئے مازورائی نے امام طحاوی کے پاس آدمی بھیجا تو انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ مازورائی کی جو حالت اس وقت مصر میں تھی اس کا صحیح اندازہ ہم نہیں کر سکتے، ان ہی کتابوں میں لکھا ہے کہ جس زمانہ کا یہ ذکر ہے اس وقت مصر میں اہل حکومت مازورائی ہی کی تھی۔ لیکن ایک عالم کے مقابلہ میں ایک امیر کی امام نے قطعاً پروا نہ کی اور پھر اس کا جواب انہوں نے نہیں بتلایا۔ آخر مازورائی کو عورت کے سامنے جھکنا پڑا، امام طحاوی کے اس طرز عمل کی یہی خبر قاضی حربویہ کو دی گئی۔ میرے خیال میں اگر قاضی حربویہ کے دل میں امام طحاوی کے لئے نئی ہمدردی کا کوئی جدید سبب تلاش کرنا ضروری ہی ہے تو بجائے منصور فقیہ والے قصہ کے جس میں قاضی حربویہ کے ساتھ طحاوی کی طرف سے کوئی ایسی بات نہیں ظاہر ہوئی تھی جس سے قاضی کو ان سے ہمدردی پیدا ہوتی۔۔۔ اگر اس واقعہ کو یعنی مازورائی کے قصہ کو ان کی ہمدردی کا سبب ٹھیرایا جائے تو یہ زیادہ قرین قیاس ہے۔

سلہ ابن زولاق کے لفظ ہیں کہ کان محمد بن علی ہوامیر البلد فی الحقیقۃ ص ۵۲۷۔

۵۷۷ کہتے ہیں کہ جب مازورائی سے جواب نہ چلا تو حربویہ کو غصے میں اس نے پیغام مسجد یاد کیا کہ ماحضر فلیضع ماشاء میں اس کے اجلاس میں نہیں حاضر ہوں گا۔ ان کا جو جی چاہے کریں۔ قاضی صاحب نے عورت کو حکم دیا کہ جس وقت بازار میں جا رہا ہو اس کی سواری کی لگام تھام کر کھڑی ہو جائے۔ اس نے یہی کیا، مازورائی کی یہ رسوائی تھی، بیچ میں کچھ لوگوں نے پکڑ کر معاملہ کو سمجھا دیا۔ عورت کو رو پیئے دلوادے۔

بہر حال کچھ بھی ہو، قاضی حربویہ نے شہود کی غیبت سے نفع اٹھانا چاہا اور ان متعین گواہوں نے طحاوی کو غیر عادل قرار دیکر ان کا نام جو دیوان شہود سے کٹوا دیا تھا ارادہ کیا کہ اس رسوائی کا ازالہ کیا جائے۔ جیسا کہ ابن خلکان کے حوالہ سے میں نے نقل کیا ہے کہ اس سال الشہود کی بڑی جماعت مکہ معظمہ میں مجاور تھی۔ ابن خلکان نے اس کے بعد لکھا ہے کہ

فاختتم ابو عبدید غیبہم ابو عیدہ نے ان کی غیبت کو غیبت خیال کیا۔

اور مصر کے دو مشہور نامی آدمی ابوالقاسم المامون اور ابوبکر بن سقلاب جو وہاں موجود تھے ان دونوں کو بلا کر ان کی شہادت سے امام ابو جعفر طحاوی کی تبدیل کردہ اور یوں رسوائی کا جو داغ امام کے دامن عزت پر حاسدوں نے لگایا تھا قاضی حربویہ کی مدد سے دھل گیا۔ غالباً اس کے بعد رقی طور پر امام طحاوی اور قاضی حربویہ کے تعلقات میں زیادہ گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی اور آخر میں اس کی انتہا یہ تھی کہ جب قاضی حربویہ عہدہ قضا سے ہٹنے کے بعد درس و تدریس میں مشغول ہوئے اور مصر میں املا کا حلقہ قائم کیا تو امام ابو جعفر طحاوی جن کی عمر اس وقت ۵۰ء سے زیادہ تھی، ان کے حلقہ میں بحیثیت شاگرد اور مستفید کے بیٹھنے لگے۔ ابن یونس محدث کے حوالہ سے طحقات کندی میں منقول ہے کہ ”قاضی حربویہ جب قضا کے عہدے سے ہٹے تو لوگوں کو املا کرانا شروع کیا اور ان کی حدیثیں لکھیں۔ ان سے ابوبشر دولاہی، ابو جعفر طحاوی ابو حفص بن شامین جیسے لوگ راوی ہیں۔“

اگرچہ اس زمانہ میں خصوصاً حدیث کی روایت میں عمر کی زیادتی کا چنداں خیال نہیں کیا جاتا تھا مگر تین تو ایک باب ہی روایت الاکابر عن الاصاغر کا باندھے ہیں اور یہاں تو لوگوں امام طحاوی بہت معمر ہو چکے تھے لیکن حربویہ سے تو عمر میں بھی تقریباً ۱۴ سال چھوٹے تھے نیز حربویہ کی ایک خصوصیت یہ بھی تھی کہ بعض سلسلہ ان کی روایتوں کی سند کا بہت عالی تھا یعنی آنحضرت اور ان میں وسائط نسبت کم تھے۔ ظاہر ہے کہ محدثین کے یہاں سندِ عالی تو کیا کیا حکم رکھتی ہے۔

(باقی آئندہ)

اصول دعوتِ اسلام

(۳)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب ہم دارالعلوم دیوبند

تجدد دعوت | مخاطبوں کی اسی رعایت احوال کا یہ بھی تقاضا رہے کہ دعوت و تبلیغ ہر وقت اور ہر روز بلا ٹانغہ نہ کی جائے ورنہ مخاطب اکتا جائے گا اور آٹا نہ تبلیغ باطل ہو جائے گا بلکہ درمیان میں وقفے اور ٹانغے دیکر تبلیغ کو جاری کیا جائے تاکہ ان کا شوق ہر وقت تازہ تازہ باقی رہے چنانچہ شفیق مہجری فرماتے ہیں کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہفتہ میں ہر جمعرات کو وعظ و تذکیر فرمایا کرتے تھے ایک شخص نے عرض کیا کہ اے ابو عبد الرحمن کاش آپ ہمیں ہر روز وعظ سنا یا کرتے تو حضرت ابن مسعود نے فرمایا۔

واما انہ غنغنی من ذلک انی اکوہ ان املکم بحکمہ ہر روز وعظ کہنے سے یہ بات منع کرتی ہے کہ میں
وانی اتخول علیکم بالموعظۃ کما کان تم کو اکتا دینا نہیں چاہتا۔ میں وعظ میں وقفے ای طرح
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقولنا ہا کرتا ہوں جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے
مخافۃ السامۃ علینا (بخاری و مسلم) اکتا جانے کے ڈر سے وقفے کرتے تھے۔

غور کرو تو یہ مقصد بھی آیت دعوت سے ثابت ہے کیونکہ اس دعوت و تذکیر کا امر اذع کے صیغہ سے فرمایا گیا ہے جو فعل ہے اور عربیت کے قاعدہ سے فعل تجدد اور جدو ث پر دلالت کرتا ہے نہ کہ دوام و استمرار پر۔

ترک غلطہ و شذیۃ | اسی رعایت طبائع کے ماتحت یہ بھی ضروری ہے کہ داعی الی اللہ کا کلام نفرت انگیز مضامین سے پاک ہو اس میں افراد یا جماعتوں پر حملہ نہ ہو تو بہن آمیزہ پر رائے نہ ہوں کسی فرد یا جماعت کو اس کا نام لیکر بُرا

بھلا نہ کہا جائے۔ کلام میں تعریض و تلیح نہ ہو طعن و تشنیع کا رنگ نہ ہو ورنہ ان قبلہ پر مشتمل تبلیغ جانبداری یا بدعتی پر معمول کی جا سکی جس کا اثر کبھی نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے حضور نے حضرت ابو موسیٰ اشعری اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو بطور نصیحت فرمایا تھا۔

بشر لا تأتقوا دیر ولا تعصروا خوشخبریاں سناؤ۔ نفرت مت دلانا۔ آسانی کرنا، سختی مت کرنا، باہم دستا و دعاؤں کو مختلفاً۔ متحد و متفق رہنا اختلاف نہ کرنا۔

تاخیر دعوت | پھر اسی رعایت طبائع کے اصول کے ماتحت تبلیغ کا یہی فرض ہو گا کہ وہ اپنے مخاطبوں کے احوال پر نظر ڈال کر ان کی آمادگی اور صلاحیت قبول کی بھی جانچ کرے اور تاخیر قبول ہی انہیں تبلیغ احکام کرے حتیٰ کہ اگر ان کی حالت اس وقت ترک تبلیغ کی مقتضی ہو تو اس وقت ترک تبلیغ و موعظت ہی کو مصلحت شرعی سمجھ بلکہ ایسی حالت میں یہ ترک تبلیغ بھی حکم میں تبلیغ کے ہوگی۔ ورنہ یا انار قبول ظاہر نہ ہو سکیں گے اور یا تبلیغ کی طرف سے سوعقیدت پیدا ہو جائے گی جو آئندہ کی توقعات قبولیت کا راستہ بھی بند کر دیگی۔

جواب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک از روئے وحی کعبہ کی تعمیر میں حطیم کا حصہ بھی شامل ہونا چاہئے تھا کہ وہ جز کعبہ تھا اور آپ دل سے چاہتے تھے کہ کعبہ کی موجودہ عمارت ڈھا کر اس کی از سر نو تعمیر ہو جس میں حطیم بھی داخل عمارت ہو جائے۔ لیکن محض اس مصلحت سے کہ قوم توہم اور جاہلیت سے قریب العہد ہے کہیں اس تخریب تعمیر جدید سے حضور پرہیز لازم نہ لگائے کہ یہ کیسے تعمیر ہو جسوں نے پہلے کعبہ ہی پر ہاتھ صاف کیا اور اس سے سوعقیدت پیدا ہو جائے جو آئندہ ہر ایک تبلیغ اور تسلیم قبول سے قوم کی محرومی کا باعث ہو آپ نے یہ نئی تعمیر ملتوی فرمادی جس سے واضح ہے کہ مقاصد شرعیہ کے اجراء و تنقید میں مخاطبوں کے احوال کی رعایت ناگزیر اور یہ اندازہ لگا لینا ضروری ہے کہ اس مقصد شرعی (مثلاً تبلیغ) کے قبول کرنے پر ان کی طبائع کس حد تک آمادہ ہیں اور فی الحال ان کے سامنے کتنی چیز رکھنی چاہئے۔

اغراض از مصیبت | حتیٰ کہ بعض اوقات مخاطب کو ایک صریح مصیبت میں مبتلا دیکھتے ہوئے بھی محض اس مصلحت سے

نصیحت ترک کر دی جاتی ہے اور مصیبت کو پہننے دیا جاتا ہے کہ مخاطب کی حالت قبولِ نصیحت کے مقام پہنچی ہوئی نہیں ہوتی۔

صحیح نبوی میں ایک اعرابی نے پیشاب کرنا شروع کر دیا صحابہ نے اسے ڈانٹا دیکھا ناچا گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر آمادہ ہوئے آپ نے سب کو روک دیا اور اعرابی کی اس ناجائز حرکت کو ہونے دیا کہ اس حالت میں روکنے اور دھمکانے سے اس کا پیشاب بند نہ ہو جاتا اور وہ بیمار پڑ جاتا اس کی فراغت کے بعد صحیح مسجد کو تو پاک کر دیا اور اسے بلا کر بہت پیار محبت اور نرمی سے فرمایا کہ اسے عزیز مساجد اس کام کے لئے نہیں بنائی گئیں ان کا موضوع نماز اور ذکرِ اسمِ ہر اعرابی پر اس طرزِ نصیحت کا غیر معمولی اثر ہوا اور بولا کہ آنحضرتؐ نے نہ مجھ کو مارا اور نہ برا بھلا کہا میں نے آپ سے اچھا تو کوئی معلم کبھی دیکھا ہی نہیں۔

شفقت و رحمت | نظر کو اور گہرا کیا جائے تو اس رعایتِ طبائع کی بنیاد شفقت و کرم پر ہے گویا رعایتِ طبائع کے کلیہ میں سے شفقت اور رحمتِ ربانی کا اصول نکلتا ہے۔ کلیہ میں سے ایک اور عین کلیہ نکلتا ہے گویا جس طرح دعوتِ الی اللہ کے نہ گانہ طرق کی روح رعایتِ طبائع تھی اسی طرح رعایتِ طبائع کی روح شفقت و رحمت ہے۔ اگر رحمت و شفقت کا اصول سامنے نہ ہو تو رعایتِ طبائع کی ضرورت ہی نہیں ہو سکتی۔ پس رعایتِ طبائع باوجود کلیہ ہونے کے شفقت و رحمت کا جزیہ ثابت ہوئی اصل اصول اور وسیع کلیہ رحمت و شفقت رہا اور ظاہر ہے کہ جب جز بہ فی نفس سے ثابت ہوتا ہے تو اس میں چھپا ہوا کلیہ بالا ولی اس نفس سے ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لئے دعوتِ الی اللہ کے سلسلہ میں مبلغ کے لئے رحمت و شفقت کا اصول بھی اسی آیت سے نکل آیا اور واضح ہو گیا کہ جب تک مبلغ کو اپنی مخاطبوں کے ساتھ شفقت نہ ہو اس کی تبلیغ دلوں میں گھر نہیں کر سکتی۔ اس کا مقتضایہ ہے کہ مبلغ کی تائید بہت صرف پہنچی ہوئی چاہئے کہ وہ اپنا فرضِ تبلیغ ادا کر کے بری الذمہ ہو جائے اور اس برائتِ ذمہ ہی کو سب سے بڑا مطمح نظر سمجھ لے۔ خواہ مخاطب سے یا نہ سے اور مانے یا نہ مانے نہیں بلکہ اس کے دل میں باپ کی سی شفقت ہونی چاہئے کہ وہ مخاطبوں کے راہِ راست پر آنے کی تدبیریں کرے اور دل میں یہ مقصد ٹھہرائے کہ کسی نہ کسی طرح وہ مخاطب کو ہدایت پر لا کر ہی

مطمئن ہوگا۔ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تبلیغی رحمت و شفقت کو انتہائی حدود تک پہنچا دیا تھا اور جب کوئی ہدایت قبول نہ کرتا تو آپ رنجیدہ ہوتے دل میں کڑھتے اور غمزدہ ہو جاتے حتیٰ کہ حق تعالیٰ کو اتنی غیر معمولی شفقت سے یہ بکھروکنے کی نوبت آئی کہ لَعَلَّكَ بِأَخْبِمْ نَفْسًا أَنْ لَا يَكُونُوا مَوَظِنِينَ۔ کہیں فرمایا اَلَسْتُ عَلَيْكُمْ بِمُصَيِّطٍ کہیں فرمایا اَلَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ کہیں فرمایا مَا عَلَى الرَّسُولِ اَلَا الْبَلَاغُ کہیں فرمایا اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ اَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ۔

حاصل یہ کہ اے پیغمبر کرمؐ نے یا گھٹنے یا غمزہ رہنے کی ضرورت نہیں۔ آپ ان کے اوپر سلا نہیں ہیں۔ خدا جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے آپ کا کام تو صرف تبلیغ ہے۔ بہر حال جبکہ مبلغ کے لئے شفقت و رحمت کا اصول اسی آیت سے مستنبط نکالا تو ظاہر ہے کہ شفقت و رحمت کی جہد و سعی جزئیات ہو گئی وہ بھی سب اس آیت کے تحت میں اگر اسی آیت سے ثابت شدہ ہو جائیں گی خواہ وہ شفقت لسانی ہو یا شفقت قلبی و اخلاقی۔

تسلیں دعوت | مثلاً شفقت لسانی میں قول کی نرمی آتی ہے جو درحقیقت مبلغ کی تبلیغ کا زیور ہے جس سے مبلغ آراستہ ہو کر محبوب قلوب بن جاتی ہے اور قلوب کو اپنی طرف جذب کر لیتی ہے جیسا کہ اس کے بالمقابل آواز کی کڑنگی زبان کی تیزی اور اخلاق کی شرارت و غلظت دلوں کو چھیل ڈالتی ہے اور تبلیغ و مبلغ سے بیگانہ ہی نہیں متنفر کر دیتی ہو اسی لئے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو رحمت و شفقت کا خصوصی ارشاد تھا۔

فَمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ يَسْتَحْسِبُ لَكُمْ فَظًا۔ آپ اللہ کی رحمت سے ان لوگوں کے نرم ہو گئے ہیں اگر آپ غَلِيظًا لِقَابٍ لَا يَنْفَعُ صَوَامِنَ حَوْلِكَ تَنْزِيلًا اور سخت دل مہرتے تو یہ لوگ آپ کے پاس سے جاگ جاتے فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ۔ آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے۔

حضرت موسیٰ و ہرون علیہما السلام کو فرعون جیسے تہرور اور باغی کے حق میں نرمی قول کا حکم دیا گیا ارشاد ہوا۔ اِذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغٰى فَقَوْلَا لَهُ تَمَدُّنًا فِرْعَوْنَ کے پاس جادو اس نے کڑی کی ہے اُس سے قَوْلًا لِّمَا لَعَلَّكَ يَتَذَكَّرُ اَوْ يُخْشٰى۔ نرم باتیں کہو شاید وہ یاد کرے اور خدائے دوس۔

پھر جس طرح مبلغ کے لئے شفقت لسانی ضرور ہے اسی طرح بلکہ اس سے زیادہ شفقت قلبی اور شفقت اخلاقی کی ضرورت ہے کہ درحقیقت نرمی زبان نرمی اخلاق ہی کے تابع ہے ہاں مگر چونکہ نرمی اخلاق کلام کی صفت نہیں بلکہ خود مکمل کی صفت ہے اس لئے اس کی جزئیات داعی الی اللہ کے عنوان کے نیچے آئیں گی۔

تدبیر و تصرف | اسی کے ذیل میں تمام وہ شفقت آمیز تدابیر بھی آجاتی ہیں جو تبلیغ کو موثر بنانے اور مخاطبوں کے دلوں کو کھینچنے کے لئے ضروری ہوں مثلاً مبلغ کے لئے ضروری ہو گا کہ مخلصانہ تبلیغ کے ساتھ ایک ایسا ماحول بھی پیدا کرے جس کے ماتحت لوگ تبلیغ کی طرف خود بخود جھکتے چلے آئیں اور دائرہ تبلیغ وسیع اور مقبول ہو جائے اس سلسلہ میں چونکہ عام طالب شوکت پسند ہوتی ہیں اس لئے تبلیغ کو موثر بنانے کے لئے مبلغ پر لازم ہے کہ تبلیغ کی پشت پر شوکت و قوت بھی بھڑی کر دی جائے تاکہ شوکت پسندوں کو بھی اس کی طرف جھکنے سے چارہ کار نہ رہے جس کی ایک صورت یہ ہے کہ تبلیغ عام شروع کرنے سے پیشتر مقام تبلیغ کے با اثر افراد کو معاصر تبلیغ سے مطلع کر کے ان کی ہمدردی حاصل کر لی جائے تاکہ با اثر اور بار جوش مقامی افراد کی سرپرستی میں یہ پر شوکت تبلیغ عوام کی توجہ کو جذب کر سکے اور اس کا حلقہ خود بخود وسیع ہو جائے۔

آخر خباب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دعا رکھیں فرمائی تھی کہ الہی اسلام کو عزت دے دو میں سے ایک کو حلقہ گوش اسلام کر کے عمر بن خطاب یا عمرو بن ہشام (ابو جہل) ان میں سے جو بھی تجھے محبوب ہو۔ اس دعا کی غرض و نیت ہی یہ تھی کہ اسلام میں کس میری کے بجائے شوکت کے آثار نمایاں ہو جائیں تاکہ شوکت پرست طبیعتیں بھی ہادہ ہر جھکنے لگیں اور تبلیغ احکام بہولت ممکن ہو جائے اور راستے کے فتنے دفع ہونے لگیں، چنانچہ فاروقی عظیم کے اسلام لاتے ہی اسلام مغنی گھروں سے ٹکڑے میدان میں آگیا اور اس کی تبلیغ میں آثار شوکت و قوت پیدا ہو گئے۔

یاشا تبلیغ کو انفرادی کرنے کے بجائے جماعتی بنادیا جانا قلوب کو کھینچ لانے میں زیادہ موثر ہے۔ فرد واحد کا ایک ہی اثر ہے اور جماعت کا مجموعی اثر کچھ اور ہی ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم نے جماعتی تبلیغ کا اسوہ قائم فرمایا ارشاد ربانی ہے۔

وَاصْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا اَصْحَابَ الْقَرْيَةِ رَاَوْا رُسُلًا مِنْهُمْ فَوَعَدُوهُمْ فَاَنْصَبُوا لَهَا اَشْنَابًا وَارْتَمَوْا بِحَبِّ الْحَبْلِ خَالَتِ لَأُلْحِقَ الْاَیْهُمُ النَّارُ فَانْتَبِهُوا وَرَبُّكَ عَلِيمٌ مُذُنِمْ
 فَكَذَّبُوهُمْ فَاَهْلَكَهُمْ نَارُ النَّارِ فَذَلِكُمْ الَّذِي مَثَلْتَ لَكُمْ فَاَكْثَرُ رُجُوعِكُمْ لَیْسَ بِاِلَّا فِی سَبِيلِ الْغَفْلَةِ بَلْ اَكْثَرُكُمْ قَوْمٌ مُمِیْنٌ
 پہلا تبلیغ کو منظم بنانے کی صورتیں پیدا کیا جانا کہ اس کی شاخیں ہوں دو کسی مرکز کی طرف مٹی ہوئی ہوں
 اس کا سرمایہ ایک بیت المال کی صورت سے منظم ہو۔ اس کا ایک امیر ہو جس کے احکام کے ماتحت مبلغین نقل
 و حرکت کریں وغیرہ وغیرہ جیسا کہ قرن اول میں مسجد نبوی مرکز تبلیغ مٹی اور وہیں سے جماعتیں اور افراد منتخب ہو کر
 تبلیغ کے لئے خدا کے ملک میں پھیلتے تھے اور ب کارجہ اسی قبلہ تبلیغ خطہ اور ذات اقدس نبوی کی طرف
 رہتا تھا۔ وہ تبلیغ کا مرکز بھی تھا اور محیط بھی جس کے تمام خطوط مرکز کی طرف مٹتے دکھائی دیتے تھے اور پھر مرکز سے
 محیط کی طرف پھیلتے ہوئے نظر پڑتے تھے اور اس طرح پرکار تبلیغ ایک علی النظم کے ساتھ ہو رہا تھا جس نے صرف
 وہ سالہ حیات مدنی میں حجاز اور اس کے ماحول کو دائرہ اسلام میں محصور کر دیا تھا۔ اگر اس قسم کی تدابیر کے ماتحت مبلغین
 تبلیغ ادا کئے جائیں تو لوگ اس پر شوکت تبلیغ کی طرف خود بخود متوجہ ہونے لگیں گے اور ایک ایسی فضا پیدا ہو جائے
 گی جس میں لوگوں کو تبلیغی مقاصد کی طرف آنا سہل ہی نہیں بلکہ طبعاً پسندیدہ اور مرغوب محسوس ہونے لگے گا۔

بہر حال آیت دعوت سے نفس دعوت اور اس کے اوصاف و طرق کے بارہ میں یہ ۱۷ امور متنبہ ہوئے
 مقامات کی ضروری تشریح آیت سے ہوگی تو اب تیسرا مقام مدعوین کی شرح کا آتا ہے کہ دعوت الی اللہ کے سلسلہ
 میں مخاطبوں اور مدعوین کے اوصاف کیا ہونے چاہئیں یا دوسرے لفظوں میں مبلغوں کو بطور اصول کلی اپنے
 مخاطبوں کو سب سے پہلے کن اوصاف کی ہدایت کرنی چاہئے جو آئندہ تبلیغ کو موثر اور کارآمد بنا سکیں، یا مخاطب
 کس کس وضع اور قماش کے ہوتے ہیں کہ مبلغ کو ان کی ذہنی رفتار کا خیال رکھنا چاہئے۔

مَدْعُوِّیْنَ

ظاہر ہے کہ دعوت کی یہ عرض کردہ انواع سہ گانہ اور ان کے اصناف و اوصاف جبکہ مخاطبوں کے متفاوت

حالات کے معیار سے وضع کی گئی ہیں تو اسی سے مدعوین کی اقسام بھی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں کیونکہ یہ ایک طبعی اصول ہے کہ سامان دعوت مدعو کے مناسب مذاق ہی تیار کیا جاتا ہے پس جبکہ اس دعوتی دسترخوان پر حصر کے ساتھ حجت کی تین نوعیں لا کر چنی گئیں تو یہی اس کی بھی صاف دلیل ہے کہ مدعو بھی دنیا میں تین ہی قسم کے ہو سکتے ہیں تاکہ ہر ایک نوع کے مناسب حجت کی نوع پیش کی جاسکے۔

اذا کیا، (حجت پسند) ایک وہ کامل الاستعداد طبقہ ہے جن کے قلوب روشن ہوں۔ علم کی صادق طلب اور معرفت حق کی سچی تڑپ ان میں بدرجہ اتم موجود ہو اور وہ ہر دعا میں صرف ایسی کچھ دلیلوں اور حجتوں کے طلبگار رہے ہوں جو یقینی ہوں اور دلوں میں نور یقین پیدا کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ ایسے افراد سے خطاب کی صورت بجز دلائل قطعیہ کے دوسری نہیں ہو سکتی اور اسی کا نام قرآن کی زبان میں حکمت ہے جو ایت ادع الی سبیل ربک بالحکمۃ میں مذکور ہے اغیبا (منازعت پسند) اس کے بالمقابل بلکہ اس کی ضد ایک وہ کج فہم طبقہ ہے جن کی طبیعتوں میں سلامتی اور ذوق تحقیق کے بجائے بحث و نزاع کج بخنی اور کثرت حجتی کے جراثیم بھے ہوئے ہوں ان کے نزدیک سب سے بڑا کمال صرف بولتے رہنا اور خاموش نہ رہنا ہے۔ نہ ان کی بعد مذاقی کسی فطری حجت و دلیل کو برداشت کرتی ہے اور نہ انہیں کوئی عقلی استدلال مطمئن کر سکتا ہے۔ اس لئے ان کے حق میں معتقدانہ کلام سود مند ہی نہیں ہو سکتا بلکہ تم قائل کا حکم رکھتا ہے انہیں صرف ایسا معاوضہ اور الزام ہی خاموش کر سکتا ہے جو ان کے سمات کی رو سے ہو اور اسی رنگ احتجاج کو مجادلہ کہا گیا تھا اس لئے کج بحثوں کے حق میں حکمت کا کلمہ مفید نہیں ہو سکتا بلکہ صرف مجادلہ جس کے مقدمات اگر مسلمہ فریقین ہوں تو اسی کا نام لسان قرآن میں مجادلہ حسنہ ہے۔ پس قرآن نے مجادلہ حسنہ کا باب قائم فرمایا تو گویا اس نے یہ بھی بتا دیا کہ مدعوین کا ایک طبقہ مجادلہ پسند اغیبا کا بھی ہے جس کے سامنے حکمت کی بجائے مجادلہ ہی سے کام لینا چاہئے۔

صلحا، (سلامت پسند) پھر ان دونوں طبقوں کے درمیان ایک مین مین طبقہ ہے جو نہ تو کمال فہم اور سلامتی ذوق میں حکما و عقلا کی حد تک پہنچا ہوا ہے جس کی تسلی خاطر کے لئے دلائل قطعیہ اور حکمت درکار ہو اور نہ بذوقی میں

اس کا حال انبیاء اور کج بحثوں کا سا ہے کہ اس کے خاموش کرنے کے لئے الزامی حجت اور عبادت کی نوبت آئے بلکہ ایک درمیانی حدیں سادہ فطرت اور خلقی سلامت روی پر ہوتا ہے جس کی تفہیم کے لئے واعظانہ خطابیات، اقامتی دلائل، سادہ مثالیں، عام فہم لطائف اور عبرت انگیز حکایات ہی کافی ہوتی ہیں۔ قرآن مجید نے اسی طبقہ کے لئے موعظتِ حسنہ کے طرزِ خطاب کو اختیار کرنے کا امر فرمایا ہے۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ اگر حصر کے ساتھ حجتِ بیانی کے یہ تین ہی طریقے نکلتے تھے حکمت، عبادت اور موعظت تو ان کے مقتضائے مطابق حجتِ نبوت اور افرادِ نبی تین ہی طبقوں میں منحصر تھے۔ عقلاً انبیاء اور صلحا اور ہر ایک طبقہ ایک ایک طریقہ کا مقتضائے بقول یعنی حکمت عقلاً کو چاہتی ہے عبادت انبیاء کو کھینچتی ہے اور موعظت صلحا کا تقاضا کرتی ہے اسی لئے آیتِ دعوت کے ان تین منصوص طرقِ حجت کے مقتضائے مخاطبوں کی یہ تین انواع پیدا ہو کر حقیقتِ آیت ہی سے ثابت شدہ نکلیں۔

قبولِ سماع | مخاطبوں کی اس اقسائی تقسیم سے ان کا وصفِ حسن یہاں سے اور نکلتا ہے جو ان میں بقاضائے عقل راسخ رہنا چاہئے اور وہ جذبہ قبولیت اور تسلیمِ حق ہے یعنی مخاطب کا جوہر ہے کہ وہ دعوتِ الہیہ کو سماع قبول سے نہ اور بشرطِ حقولیت مانے اور تسلیم کر لینے کا جذبہ اپنے اندر رکھے کیونکہ حق تعالیٰ نے جبکہ حجتِ بیانی کی یہ سگناہ قسمیں محض مخاطبوں کے فہم کے تفاوت اور ان کی سمجھ کی مختلف درجات کی وجہ سے فرمائی ہیں تو ان کی غرض و غایت صرف یہی ہو سکتی ہے کہ مخاطب کو انکار کی گنجائش نہ رہے اور بشرطِ عقل و انصاف وہ مکہ حق کو قبول کرنے پر اپنے دلی داعی سے بہرہ ور ہو جائے۔ اگر یہ غرض نہ ہوتی تو استدلال اور حجتِ بیانی اور ان کے مختلف طریقوں کی حاجت ہی نہ تھی محض احکام کا بیان کرنا یا ناکافی تھا خواہ کوئی سنے یا نہ سنے اور خواہ قبولیت کی اس میں گنجائش اور استعداد ہو یا نہ ہو گویا داعی الہی صرف اس کا مصداق ہوتا کہ کس کس بشنود یا نشنود من گفتگوئے می کنم

ترکِ امر اس ترک بہ ترکِ مذنب | اب غور کرو تو سماع قبول کے اثبات سے اس کی ضد جسے سو قبول کہنا چاہئے اور جو قلب ترکِ عباد اور قلتِ سوال میں دعوت کو راسخ نہ ہونے سے اپنی تمام اقسام کے اس آیت سے خود بخود منفی ہوجاتی ہے

مثلاً قلب کا ہو ولب اور لابی بن۔ قلت فکر یا قلبی اعراض اور بے توجہی یا زبان کی ہکواس کثرت سوال، اور فضول استفسارات یا دوراز کا اہمال و شہات جو کلام کو لٹانے کے لئے کہے جائیں اور جن کی طبعی خاصیت ہی یہ ہے کہ مخاطب کے دل میں داعی کی بات جسنے نہ دیں اور اس پر کسی حیثیت سے بھی متکلم کا اثر نہ ہونے دیں اس آیت و عوت سے مردود ہو جاتے ہیں کیونکہ قاعدہ ہے کہ الامر بالشیئی یقتضی النہی عن ضدہ کسی شے کا حکم دینا اس کی ضد کی ممانعت کی ذیل ہوتا ہے۔) سامع کے ان قبیح اوصاف پر قرآن حکیم نے جدا جدا بھی روشنی ڈالی ہے۔

مثلاً قلبی اعراض اور بے توجہی پر ملامت کرتے ہوئے ہٹ دہرموں اور متعصبوں کی شان بتائی گئی کہ
ولوا سمعہم لتولوا ہم معوضون اور اگر وہ ان کو سناں گے بھی تب بھی وہ ہٹ پھیر کر چلے جائیں گے اس حال میں کہ وہ اعراض کرنے والے ہونگے
دوسری جگہ فرمایا۔

بل ہم عن ذکری کھم معوضون بلکہ وہ اپنے رب کے ذکر سے اعراض کرنے والے ہوں گے۔
یاشاور و شغب کے بارہ میں قرآن نے دوسری جگہ منکروں کی یہ صلت تفصیل سے بیان فرمائی ہے کہ
کلام حق کو سرے سے سننے ہی کا ارادہ نہیں رکھتے چہ جائیکہ سماع قبول سے سنتے حتیٰ کہ شور و شغب سے دوسروں کو بھی نہیں سننے دیتے۔ فرمایا

وقال الذین کفروا لا تسمعوا لهذا القرآن اور کافروں نے کہا کہ اس قرآن کو مت سناؤ اور
والغواقیہ لعلکم تغلبون۔ شور مچاؤ تاکہ تم غالب آ جاؤ۔

یاشاور قلبی لہو ولب کے بارہ میں فرمایا۔

ومن الناس من یشتری لہو الحدیث اور بعض لوگ وہ ہیں جو لغو اور فضول باتیں خریدتے ہیں
لیحصل عن سبیل اللہ بخیر حق و تاکہ اللہ کے راستے سے بخیر حق کے گمراہ کر دیں اور اس کو
یتخذنہا ہنوا۔ تسخر اور استہزاء کی چیز بنادیں۔

یاشاور حدیث میں کثرت سوال کی ممانعت فرمائی گئی جو محض قبل وقال کے لئے ہوا اور جس سے واقع شدہ

شک کا شائبہ مقصود نہ ہو بلکہ شکوک کا واقع کرنا اور تکلیف کلام کو شکوک بنانا منظور ہو

نفعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کثرۃ
السوال وعن قیل وقال وعن اضااعة المال^م اور اضااعت مال سے منع فرمایا ہے۔
انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کثرت سوال قیل وقال

داعی الی اللہ

اب جبکہ مدعو الیہ (دعوتی پروگرام) دعوت اور مدعو کی اقسام و انواع اور متعلقہ احوال آیت دعوت کے ماتحت روشنی میں آچکے تو اب داعی اور مبلغ کا درجہ آتا ہے کہ اس کے اوصاف اور آداب و شروط پر اس آیت نے کیا روشنی ڈالی ہے اور مبلغین کے لئے اس سے کیا کیا ہدایتیں مستنبط ہوتی ہیں؟ چونکہ ہدایت و تبلیغ کی کامیابی بہت حد تک مبلغ کے ذاتی اوصاف اس کے اخلاقی کیر کیئر اور اس کی علمی قابلیت پر موقوف ہے اس لئے اس باب میں داعی کے احوال کا موضوع سب سے زیادہ اہم ہے اور مبلغوں کا فرض ہے کہ اُسے زیادہ غور سے پڑھ کر اپنی زندگی کو اس مستنبط دستور العمل پر چلنے کی انتہائی سعی کریں اگر وہ صحیح معنی میں مبلغ بننا اور حقیقتاً اپنی تبلیغ کو موثر بنانا چاہتے ہیں ہم نے اسی لئے اس موضوع کو سب سے آخر میں رکھا ہے تاکہ تم کلام پر یہ موضوع خصوصیت سے قلوب میں اپنا اثر چھوڑ جائے۔ جہانگ غور کیا گیا اس آیت سے بلا واسطہ یا بالواسطہ دعاۃ امت کے وہ اوصاف جن پر تبلیغ و دعوت کے موثر ہونے کا دار و مدار ہے اصولاً دو قسم کے نکلتے ہیں ایک وہ جو تبلیغ کی ذات کے لئے بطور اس کے وصف کے ضروری ہیں اور دوسرے وہ جو اس کے فعل تبلیغ کے لئے اس میں ناگزیر طریقہ پر ہونے چاہئیں جن کے بغیر اس کے مخاطبوں پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا۔

مبلغ کے ذاتی اوصاف

علم و بصیرت | ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں سب سے پہلی چیز مبلغ کے لئے علم و بصیرت ہے جس سے تبلیغ کی اساس قائم ہوتی ہے کیونکہ شرعی مقاصد کی تبلیغی اساس ظاہر ہے کہ جہالت نہیں ہو سکتی، جاہل مبلغ تبلیغ ہی نہیں کر سکتا۔ چہ جائیکہ اس کے موثر غیر موثر ہونے کی بحث سامنے آئے، کیونکہ تبلیغ کی حقیقت ایصال (پہنچانا) ہے اگر خود مبلغ ہی بس وہ چیز نہ ہو جو پہنچائی جانی چاہئے تو وہ پہنچا کس چیز کو سکتا ہے؟ اور اگر علم کے درجہ میں ہو لیکن اس کے پہنچانے کا

ڈھنگ اسے نہ معلوم ہو تو اس کا پہنچانا کیسے موثر ہو سکتا ہے؟

پس حق تعالیٰ نے جب دعوت الی اللہ کے تین طریقے حکمت و موعظت اور مجاہدات تجویز کئے اور دعوتی پروگرام سبیل رب کو بتلایا، گویا سبیل رب موجود نہ ہو تو دعوت کا وجود نہیں ہو سکتا اور حکمت و موعظت و مجاہدات نہ ہو تو دعوت کا ڈھنگ درست نہیں رہ سکتا تو اس کے صاف معنی یہ نکلے کہ مبلغ سبیل رب کا عالم بھی ہو جسے وہ پہنچائے اور حکمت و موعظت و مجاہدات میں مبر بھی ہو جس سے وہ اپنا پیام موثر بنائے۔ مبلغ کے حق میں ضروری ہے کہ وہ کوئی پیشہ ورو اعظ یا رسمی لکچرار نہ ہو بلکہ سبیل رب کے مسائل اور انواع دلائل کا عالم ہو جسے مناسب وقت و جہت و برہان کے انتخاب کرنے میں جہالت مانع نہ ہو۔

فہم و فراست | اور جبکہ سگناہ انواع حجت کا عالم ہونا مبلغ کئے ضروری ہوا۔ اور تین طریقے تین ہی قسم کی جماعتوں کے لئے تجویز فرمائے گئے جن میں سے ایک ایک طریقہ ایک ایک طبقہ کے لئے مخصوص ہے تو قدرتی طور پر مسئلہ بھی واضح ہو گیا کہ مبلغ میں مخاطبوں کے ان طبقات کی تشخیص کا فہم اور تہذیب بھی ہونا چاہئے تاکہ وہ یہ اندازہ کر سکے کہ آیا اس وقت اس کے مخاطب عقلا اور فلسفی مزاج لوگ ہیں یا سادہ لوح اور سلیم الطبع اشخاص یا کج فہم اور کج بحث افراد ہیں جن کے مناسب وہ حکمت اور مجاہدات کے ڈھنگ کا انتخاب کر سکے اگر وہ ان طبقات اور ان کی ذہنیات میں تمیز کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو گو انواع دلائل کا کتنا ہی بڑا عالم کیوں نہ ہو اس کی تبلیغ کبھی موثر اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔ فرض کیجئے کہ آپ کے سامنے بی اے اور ایم اے کے ڈگری یافتہ افراد کا اجتماع ہو جنہیں چوبیس گھنٹہ عقلیت ساقی رہتی ہو اور اس لئے وہ دینی مقاصد کو اپنے اس مذاق کے مناسب دلائل سے فلسفیانہ رنگ میں سمجھنا چاہتے ہوں اور چاہتے ہوں کہ قرآن ان کے سامنے ضرورت پیش کیا جائے مگر انہی کی زبان میں پیش کیا جائے اگر آپ انہیں واعظانہ خطابیات اور اقناعی دلائل سے سمجھانے لگیں جو اک خالی الذہن اور تشنہ ہدایت طالب کے سامنے اختیار کیا جاتا ہے یا الزام پسند طبقہ کے سامنے حکیمانہ حقائق کا اظہار کرنے لگیں یا سادہ لوحوں کو ان الزامی جملوں سے عاجز کرنے لگیں تو کیا یہ تبلیغ کوئی اچھا اثر پیدا کر سکی؟ نہیں بلکہ محض صلا

پھر ثابت ہوگی؟ اور اس کا کوئی بھی اثر مخاطبوں پر نہ پڑے گا؟ بلکہ اس صورت میں سامعین مبلغ کی ذات کے بارے میں بری رائے قائم کرنے پر مجبور ہو جائیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مبلغ سے حسن عقیدت ٹکڑے کی تبلیغ ہمیشہ کے لئے بے اثر بلکہ سدود ہو جائے گی گویا ناہم مبلغ اپنی ناہمانہ تبلیغ سے خود تبلیغ کے راستے میں نادانستہ روڑے اٹکا رہا تھا ہے اور اس پتہ بھی نہیں چلتا کہ وہ مبلغ ہو کر تبلیغ کے بارے میں کیا عمل جرائی کر رہا ہے؟

بہر حال ناہم عالم اور بے بصیر مبلغ کے علوم و معارف اسی طرح بے محل ضائع ہوتے رہتے ہیں جن طرح چٹیل میدانوں میں بارش کہ نہ جذب ہی ہوتی ہے کہ سبزہ اُگے اور نہ جمع ہی ہوتی ہے کہ درلیہ سیرابی بنے اسی لئے ارشاد نبوی ہے۔

كلوا الناس على قدر عقولهم۔ لوگوں سے اُن کی عقلوں کے مطابق کلام کرو

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا تھا۔

لا تخلقوا الجواهر باعناق الخنازیر۔ جواہرات خنزیریوں کی گردنوں میں نہ باندھو۔

دانش و خلق | پھر یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ تبلیغ میں فہم و فراست کے ساتھ دانش و عقل اور اخلاق اسلامی بھی درکار ہیں کہ ان دو جوہروں کے بغیر دعوت الی اللہ کی کوئی ایک نوع بھی اپنے پاؤں نہیں چل سکتی کیونکہ یہ تو پہلو واضح ہو ہی چکا ہے کہ دعوت الی اللہ کے یہ تینوں طریقے حکمت موعظت مجاہدت اچھے ڈھنگ سے ہونی چاہئیں جو سامعین کے قلوب میں اچھا اثر پیدا کر سکیں۔ چنانچہ اسی لئے مجاہدہ میں بالکتی بھی حسن کی قید لگائی گئی۔ موعظت میں حسن کی قید لائی گئی اور حکمت کے لفظ ہی میں حسن و خوبی مرعی رکھی گئی تاکہ کوئی نوع بھی موثر حسن و خوبی سے خالی نہ رہے اور یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ اس کے مناسب حال جدا گانہ ہے۔ اب اگر غور کیا جائے تو ان میں سے کسی ایک دعوت کا اچھا ڈھنگ بھی بغیر عقل و دانش اور اخلاق حسنہ کے اچھا نہیں رہ سکتا کیونکہ مجاہدہ کا اچھا ڈھنگ یہ ہے کہ معاند اور کج بحث مخاطب کے اشتعالِ بھڑکے سے پیشانی پر پل نہ لایا جائے۔ مخافت سے اس کی کج بحثیاں سن کر الزامی حجت سے اُسے لاجواب بنایا جائے

ظاہر ہے کہ یہ بغیر ضبط نفس اور صبر کے جوامِ الاخلاق ہے اور بغیر عقل و دانش کے ظہور پذیر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر مبلغ میں دانش نہ ہو تو الزامی حجت کی طرف اس کا ذہن ہی منتقل نہیں ہو سکتا اور اگر ضبط نفس نہ ہو تو وہ اپنے آپ سے میں نہیں رہ سکتا کہ متانت کا مظاہرہ ہو سکے۔ اسی طرح موعظت کو بھی حسنہ بنانے میں عقل و دانش کی ضرورت اس لئے ہے کہ تبلیغ کا مضمون ایسے پاکیزہ عنوان اور دھنگ سے بیان کیا جائے کہ سادہ لوحوں کے دل روشن ہو جائیں اور وہ حقیقت کا اعتراف کرنے پر آمادہ ہو جائیں اور اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ ان سادہ لوحوں کی بے تمیزی اور بدویت سے جو عموماً ایسے افراد سے سرزد ہوتی ہے مبلغ پر کوئی اثر نہ پڑے، ایسے ہی عقلمار سے خطاب کرنے میں بھی عقل و دانش اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر کلام حکمت اور دلائل بینہ ذہن میں مضبوط ہی نہیں ہو سکتیں اور ضبط نفس، یا اخلاق کی اس لئے ضرورت ہے کہ جب بال کی کھال کھلنے والے اذکیا، ذہنی دقیق شبہات و سوالات پیش کرتے ہیں تو عادتاً مبلغ کو ایک قسم کی جھجھلاہٹ پیدا ہو جاتی ہے اگر وہ اپنے اخلاق سے اس پر غلبہ نہ آئے تو اس کا کلام حکمت کسی حکمت پسند کے سامنے ہی نہیں آ سکتا اور اس صورت میں مبلغ آپے سے باہر ہو کر اپنی ساری تبلیغی غارت کو خود ہی اپنے ہاتھوں سے گرا دے گا۔

پس خطاب اذکیا و اغیا سے ہو یا صلحا سے بہر صورت نفس خطاب کے حسن میں عقل کی اور مخاطبوں کی خصوصیات کے لحاظ سے ضبط نفس اور حسنِ خلق کی ضرورت ہے ورنہ اس کے بغیر مجاہدہ و موعظت اور حکمت کا وہ اچھا ڈھنگ جو قرآن کو مطلوب ہے یعنی مجاہدہ کا بالقی ہی احسن ہو ناموعظت کا حسنہ ہونا اور حکمت کا فی نفسہ حسن ہونا وجود پذیر ہی نہیں ہو سکتا۔

لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جس طرح انسانی طبقات کے مراتب و درجات بے انتہا ہیں اسی طرح علم کے مراتب بھی بے شمار ہیں۔ پس جسے جس درجہ کا علم و خلق حاصل ہو اس پر اسی درجہ کی تبلیغ ضروری ہے اور وہ اپنی ہی قابلیت کے مناسب انسانی طبقات منتخب کر سکتا ہے جو اس کی قابلیت سے مستفید ہو سکتے ہیں مثلاً ایک شخص اپنی اعلیٰ حکمت و فلسفیوں کو تبلیغ کر سکتا ہے اور دوسرا اپنی ادنیٰ حکمت سے معمولی پڑھے لکھوں کو سمجھا سکتا ہے اور تیسرا اپنی کمتر حکمت سے

ان پڑھوں کو یہی راہِ راست پر لاسکتا ہے تو ان میں سے ہر ایک پر اپنے مناسب طبقہ کو تبلیغ کرنا فرض ہوگا یا مثلاً بعض لوگ فقط جزئیات مسائل کی تبلیغ کر سکتے ہیں بعض لوگ ان کو فقیہی رنگ میں سمجھا سکتے ہیں اور بعض ان کی تعظیم فلسفیانہ انداز سے بھی کر سکتے ہیں تو جس کو بھی اپنے رنگ کا طبقہ ملجائے اسے تبلیغ سے روگردانی جائز نہ ہوگی۔ یہی صورتِ موعظت اور مناظرہ کی بھی ہے ان پڑھوں کے لئے معمولی استعداد کے لوگوں کا وعظ و مجادلہ موثر ہو جاتا ہے اور فلسفی مزاجوں کے لئے اونچی استعداد کے افراد ہی کی موعظت و مجادلت کا رگرہ ہوتی ہے اس لئے جب بھی جس مبلغ کے حسبِ حال جماعت اس کے سامنے آجائے اسے حکمت و موعظت اور مجادلت سے غافل رہنا جائز نہ ہوگا۔ بہر حال کسی صورت میں بھی تبلیغ سے کٹا رہ کئی ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہو سکتی کہ ہر مسلم جو ایمان رکھتا ہے وہ اپنے ایمان کے مطابق علم و معرفت بھی رکھتا ہو اور اسی کے اندازہ سے تبلیغ کا مکلف بھی ہے۔

سعی و عمل | پھر مبلغ کے لئے جیسے علم و بصیرت، فہم و فراست اور دانش و خلقِ ضروری ہے ایسے ہی عملِ صالح اور تقویٰ و طہارت کی بھی ضرورت ہے کہ اس کے بغیر تبلیغ کا کوئی اثر نمایاں نہیں ہو سکتا۔ دلائل و براہین اور پر جوش تقریریں وہ اثر نہیں دکھلا سکتیں جو ایک مبلغ کی ذاتی سیرت اور عملی زندگی اس کے سادہ کلام میں اثر پذیر یا کر دیتی ہے۔ نیک عمل مبلغ حقیقتاً خدا کی حجت اور اس کی آیات میں سے ایک آیت ہوتا ہے جو دیکھ کر خود بخود ہزاروں دلائل سامنے آجاتے ہیں اور ہزار کج قلوب کا معالجہ خود اس کی ذات اور عملی زندگی بن جاتی ہے۔

اسے لقا تو جواب ہر سوال مشکل از تو حل شود بے قیل و قال

اہلِ دل کا قد و قامت زاہدانہ لباس نورانی چہرہ کا لغانہ زندگی اور عاشقانہ ہیئت خود ایک مستقل حجت و فلسفہ ہوتی ہے جو دلوں کو سکون و طمانیت بخشتی ہے حضراتِ صحابہ و دو صد کے وقت جب سندھ میں پہنچے اور سندھ کے بازاروں سے ان کا گندہ ہوا تو نہر ہا انسان محض ان کے چہرے مہرے دیکھ کر ایمان لے آئے اور ان کے دلوں نے شہادت دی کہ یہ چہرے جھوٹوں کے چہرے نہیں ہو سکتے۔ گویا کفار و شرکین کے دلوں سے کفر کا رنگ اور شکوک و شبہات کی آلودگیاں بغیر کسی سوال و جواب کے محض ان مقدسین کی عملی زندگی نے دھو ڈالیں اسی لئے قرآنِ حکیم نے

امرا المعروف کے وقت خطبار کو پرزور ہدایت فرمائی ہے کہ وہ جو کچھ دوسروں کو بتلائیں پہلے خود بھی اس پر عمل کریں اور جو کچھ کہیں وہ کر کے بھی دکھلائیں۔ ارشادِ حق ہے۔

اَنَّا مُرُّونَ النَّاسَ بِالْاَيِّ وَتَسُوْرًا لِّنَفْسِكُمْ
وَاَنْتُمْ تَسْلُوْنَ الْكِتَابَ اَفَلَا
تَعْقِلُوْنَ۔
تو پس کیا تم سمجھتے نہیں ہو۔

دوسری جگہ فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَعْلَمُونَ لِيَايَانَ وَالْوَلَامَ کہیں کہتے ہو جسے تم کرتے نہیں۔ اہ۔
لِكَبْرٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ تَقُولُوا مَا لَا تَعْلَمُونَ کے نزدیک یہ بات بہت بری ہے کہ تم وہ کہو جسے تم خود نہ کرو۔

تبلیغ کی علمی ترتیب | یہی وجہ ہے کہ اسلام نے تبلیغ میں ایک خاص ترتیب قائم فرمائی ہے جس کی ابتدا خود مبلغ کی ذات سے کی ہے یعنی مبلغ پہلے اپنے نفس کو تبلیغ کر کے اُسے نمونہٴ عمل بنا کر دکھائے اور اس کے بعد بھی فوراً ہی قوم کو مخاطب نہ بنائے بلکہ اس سے پہلے اپنے اہل و عیال کو تبلیغ کر کے انھیں عمل کا نمونہ بنائے اور پھر اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں کو اپنے مقاصد سمجھا کر نمونہٴ عمل بنائے پھر اپنے شہر اور پھر اُس کے مضافات میں عمل کے نمونے قائم کرے تب کہیں بیرونی دنیا تک تبلیغ کا درجہ آتا ہے چنانچہ قرآن نے اسی ترتیب کو قائم کرنے کے لئے خود مبلغ کے نفس اور پھر اس کے اہل خانہ کے بارہ میں فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا انْفُسَكُمْ وَ
اَهْلِيكُمْ نَارًا۔
وہ رخ سے بچاؤ۔

پھر رشتہ داروں کے بارہ میں فرمایا۔

وَأَن تَوَدُّ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ۔
اور اپنے قریب کے رشتہ داروں کو ڈرائیے۔

پھر اہل شہر اور مضافات اور اس کے بعد عام اہل ملک کے بارہ میں فرمایا۔

لَتُنْذِرَ رَاقِمَ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَ
تُنْذِرَ ذُرِّيَّتَ الْجَنَّةِ لَا يَبْ فِئَةٍ -
تاکہ اہل شہر کو اور حوا کے قریب جو اسیں رہتے ہیں ان کو ڈرائیں اور کہیں
ان لوگوں کو اس جمع ہونے کے دن سے ڈرائیں جس میں کوئی شک نہیں ہے
اور سب سے آخر میں عام دنیا کے لئے فرمایا۔

لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا - تاکہ آپ تمام اہل عالم کے لئے نذیر ہوں۔

اس ترتیب سے صاف واضح ہے کہ تبلیغ کا آغاز اپنے نفس سے کر کے پھر علی الترتیب اس کے دائرہ کو
وسیع کیا جانا ہی تبلیغ کو موثر اور برہ گیر کر سکتا ہے، بہر حال تبلیغ کا دلوں میں اثر انداز ہونا تبلیغ کی ذاتی صلاحیت و عمل پر
موقوف ہے کہ با اوقات صلاح و عمل کی یہ خاموش زبان ہی تبلیغ کا کام کر جاتی ہے اور بلا کسی تقریر و موعظت کے
قلوب فتح ہو جاتے ہیں تو تبلیغ کا اصل مقصد ہے۔ اگر کہا جائے کہ تبلیغ کے لئے سبیل رب کا علماً موجود ہونا کافی ہے
اس پر خود عامل ہونے کی بھی ایسی کیا ضرورت ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ حقیقی علم بلا عمل کے باقی ہی نہیں رہ سکتا اولاً
اس کی بصیرت اور نورانیت مٹی ہے اور پھر وہ خود ختم ہو جاتا ہے کہ علم کا تحفظ و بقا صرف عمل ہی سے ہے حضرت
علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے۔

صَفَّ الْعِلْمُ بِالْعَمَلِ فَإِنْ أَجَابَ عَمَلٌ كَوَيْحَرَ تَابَ أَمَّا إِنْ لَمْ يَجِبْ جَوَابٌ دِيَا تُوْخِرُ أَوْرَهُ
وَالَا رَحْلَ (جامع فضل العلم لابن عبد البر) پھر علم کوچ کر جاتا ہے۔

اللہ سے ڈرنا اور غیر اللہ سے نڈر ہونا
تبلیغ کے ان ذاتی اوصاف کے سلسلہ میں جن پر تبلیغ کے اثرات موقوف ہیں سب سے بڑا اور اہم
وصف مخلوق سے نڈر ہونا اور اللہ سے ڈرنا ہے یعنی حق کے معاملہ میں جرأت و ہبا کی ہونا موعظت
اور ملامت نہ ہونا۔ گویا تبلیغ کے لئے ضروری ہے کہ حق اور احکام حق کی عظمت کے مقابلہ میں کسی کی عظمت کا خطرہ
اس کے قلب میں نہ ہو جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ مخلوق کا تو کوئی خوف تبلیغ حق میں مانع نہ ہو اور خالق کا خوف
تبلیغ حق کے لئے داعی ہو۔ انبیاء علیہم السلام جو سرچشمہ تبلیغ ہیں، اس وصف خشیت الہی اور عدم خشیتہ خلاق میں
سب سے زیادہ بلند پایہ اور راسخ القدم ہوتے ہیں۔ ارشاد باری ہے۔

ہوتا ہے اور مبلغ کے قلب میں جب اپنے مستفیدوں سے طمع پیدا ہوگئی تو یقیناً وہ ان کا محتاج ہو گیا اور محتاج انسان کمزور ہوتا ہے اس لئے اس میں تبلیغ حق کی جرأت پیدا ہی نہیں ہو سکتی اور نہ وہ مخاطبوں پر اپنا اثر قائم کر سکتا ہے۔
آزگہ ارداد شاہی کن

اس لئے مبلغ کا سب سے بڑا جوہر استغفار اور خودداری ہے، یہی وجہ ہے کہ نبیاری علیہم السلام نے تبلیغی مساعی کے سلسلے میں خوف و خشیت الہی اور اتباع رسالت کا وعظ سننے سے پیشتر اپنے جس وصف کا کھول کھول کر اعلان کیا وہ سوائے استغفار کے دوسری چیز تھی چنانچہ حضرت نوح حضرت ہود حضرت صالح حضرت لوط حضرت عیسیٰ علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تبلیغی مواضع کے سلسلے میں قرآن نے سب کا ایک ہی قول نقل کیا ہے:-

وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ

أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ۔

اللہ رب العالمین کے ذمہ ہے پس تم اللہ سے ڈرو اور میری اطاعت کرو۔

مبلغ کے اتنے اہم اور بنیادی مقصد سے یہ آیت دعوت جو تبلیغ کا ایک جامع پروگرام اپنے اندر رکھتی ہے، کیسے اغماض کر سکتی تھی؟ چنانچہ استغفار کی طرف بھی اسی آیت میں لطیف اشارہ موجود ہے جو سمجھنے والوں کے لئے کفایت کرتا ہے اور وہ یہ کہ اس آیت دعوت میں دعوت الی اللہ کے تمام اصول مقاصد بیان فرما کر اخیر میں اعلان فرمایا گیا کہ

لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَلَىٰ رَأْسِ شَيْءٍ

سَيَبْعَثُ اللَّهُ أَحَدًا مِنْكُمْ عَلَىٰ رَأْسِ شَيْءٍ۔

اس سے واضح ہے کہ مبلغ کا فرض محض تبلیغ کی انجام دہی ہے اسے یہ فکر چھوڑنی چاہیے کہ کون ہدایت پر آتا ہے اور کون نہیں۔ بلکہ کون اس کی تبلیغ پر کان دھتا ہے کون نہیں۔ گویا اسے نتیجہ تبلیغ کا انتظار ہی نہ ہونا چاہیے جس کے یہ معنی ہیں کہ مبلغ کو تبلیغ کے ثمرات سے بھی مستغنی رہنے کی ہدایت فرمائی گئی ہے پس جس کو کار تبلیغ میں

اس درجہ نہ ہک رہنے کا امر ہے کہ خود اپنے کام کے نتائج کی فکر بھی چھوڑ دے اور اپنی مساعی کے معنوی ثمرات کا خطرہ بھی دل میں نہ لائے تو یہ کیسے ممکن تھا کہ اسی مبلغ کو کارِ تبلیغ کے کسی مادی ثمرہ کی فکر میں غلطیاں پہچاں چھوڑ دیا جانا کیونکہ تبلیغ کا ثمرہ ہدایت جو مقاصدِ عالیہ میں داخل اور شرعاً مطلوب تھا جب اس سے مبلغ کے قلب کو فارغ کر دیا گیا تو کسی غیر مطلوب اور وہ بھی خسیس ثمرہ (یعنی زرو مال) اور اس کی بھی حریصانہ طلب میں مبلغ کے قلب کو کیسے ملوث چھوڑا جاسکتا تھا؟ بہر حال آیتِ دعوت سے استغنا کا مطلوب ہونا قیاس بالاولویت سے ثابت ہو جاتا ہے جیسے آیت دُشِیَا بَکَ فَطَہْرُہُ سے کپڑوں کی پاکی کے حکم سے بدن کی پاکی کا حکم بالاولویت ثابت کیا جاتا ہے۔ صبر و تحمل | ان تمام اوصاف و آداب کے بعد جو تبلیغ کا مقدمہ ہیں مبلغ کے لئے چند ایسے بنیادی اوصاف کی بھی ضرورت تھی جو دورانِ تبلیغ میں اس کی تبلیغ کو محکم اور مؤثر بنا کر اس کی ذات میں جاذبیت پیدا کریں اور ظاہر ہے کہ ان اخلاق کا حاصل مخلوق کی اڑی کڑی جھیلنا اور ان کے معاملات میں ایثار سے کام لینا ہے یعنی صبر، حلم، ضبط اور تحمل وغیرہ جو سلسلہ تبلیغ کی جنگی اور پابیداری کے لئے بمنزلہ ریڑھ کی ہڈی کے ہیں وجہ یہ ہے کہ دورانِ تبلیغ میں عموماً ناعاقبت اندیشوں یا بد نیتوں کی طرف سے تلخی حق کا جواب ایذا رسانی اور سخت کلامی سے دیا جاتا ہے اگر مبلغ میں صبر و ضبط نہ ہو تو اس کے لئے تبلیغ کا میدان کبھی ہموار نہیں ہو سکتا کفار کی قومی ایذا رسانیوں پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صبر و تحمل کی ہدایت فرمائی گئی اور آپ نے صبر و ضبط کا عملی نمونہ قائم کر کے دکھا دیا۔

تَلْبَلُوتٌ فِیْ اَمْوَالِکُمْ وَاَنْفُسِکُمْ وَلَتَسْمَعُوْا
مِنَ الَّذِیْنَ اَوْتُوْا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ
وَمِنَ الَّذِیْنَ اَشْرَکُوْا ذِیْ کِثٰبٍ ۙ
وَاَنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا اِنَّ ذٰلِکَ
مِنْ عَزَمِ الْاُمُوْر۔
میں ہے۔

چنانچہ قولی ایذا رسانیوں سے آپ کو ساجر مجنون۔ کذاب (العیاذ باللہ) سب ہی کچھ کہا گیا لیکن آپ نے

صبر و تحمل سے کام لیکر دعوت و ارشاد کا سلسلہ منقطع نہیں فرمایا۔

پھر اسی طرح علی ایذا رسانیوں کی بھی ادھر سے کسی نہیں ہوئی، کانٹے آپ کے راستہ میں بچھائے گئے زہر آپ کو دیا گیا۔ سحر آپ پر کیا گیا۔ طائف میں پھر آپ کے مارے گئے، کتے آپ کے پیچھے لگائے گئے دندان مبارک آپ کا شہید کیا گیا۔ لڑائیاں آپ سے لڑی گئیں، گھر سے بے گھر آپ کو کیا گیا، بائیکاٹ آپ کا کرایا گیا لیکن آپ کے پائے صبر و استقلال میں کوئی ادنیٰ جنبش نہیں ہوئی اور ادارہ فرض تبلیغ کے ادا کرنے میں کوئی ادنیٰ اخل نہیں آیا اور ایسا ہوتا بھی کیونکر؟ جبکہ قرآن کا یہ حکم آپ کے ہی لئے تھا۔

فاصلہ کیا صبر و العزم من الرسل آپ اولو العزم پیغمبروں کی طرح صبر کیجئے۔

ولا تستعجل لھم اور ان کے لئے جلد بازی نہ کیجئے۔

فاصلہ صبر و احیلا پس آپ صبر جمیل کیجئے۔

(باقی آئندہ)

حبِ یمین

یہ گویاں ان لوگوں کے لئے اکسیر ہیں جو آئے دن ”نزلہ زکام“ کھا سنی“ میں مبتلا رہتے ہیں اور جن کا دماغ اتنا کمزور ہو گیا ہو کہ جہاں ذرا سی بے اعتدالی ہوئی چھینکیں آئیں اور نزلہ نے آدبا یا۔ سینہ پر پلٹنم جم گیا کھانسی ہو گئی اور سانس تنگی سے آنے لگا۔ دماغی کام کرنے والے اگر ان گولیوں کا صرف ایک کورس استعمال کر لیں تو وہ نہ صرف دماغ میں بلکہ اپنے سارے بدن میں ایک نئی زندگی محسوس کریں گے۔

چالیس روز کی دوا کی قیمت للہم علاوہ موصول

صدیقی دوا خانہ۔ نورنگج۔ دہلی

تِلْخِیص و تَرْجِمَہ

ترکی ۱۹۲۰ء سے

یہ مضمون "دی ملیٹن آف انٹرنیشنل نیوز" لندن ۵ ستمبر ۱۹۲۲ء کے ایک مضمون کی تلخیص ہے

تجارت اور خارجہ پالیسی | روس و جرمنی کے معاہدہ (اگست ۱۹۲۱ء) پولینڈ اور فلینڈر پر دوسری حملہ اور بالٹک ریاستوں کے روس میں احمق، ان سب حرکتوں سے ترکی کو روس کی طرف سے وہ روایاتی اندیشے پھر پیدا ہو گئے جو ۱۹۲۲ء کے دوستانہ معاہدہ کے بعد کچھ دمیچے پڑ گئے تھے، اب یہ خطرہ ترکوں کو اپنے اوپر منڈلاتا دکھائی دیا۔ اس خیال سے روس کے خلاف ان میں شدید غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی، وقت کی نزاکت دیکھتے ہوئے اپریل ۱۹۲۲ء میں ڈاکٹر سیلام وزیر اعظم ترکی اور موسیو مولوتوف وزیر خارجہ روس نے مصالحتانہ تقریریں نشر کیں، جون ۱۹۲۲ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک تجارتی معاہدہ ہوا جس میں روس نے ترکی پیداوار کے تبادلہ میں تیل دینا منظور کیا، ان باتوں نے باہمی کشیدگی میں کمی قدر کی پیدا کر دی۔

۱۹۲۳ء کے موسم بہار میں اٹلی کا وجود ترکی کے لئے سب سے زیادہ بے چینی کا سبب تھا۔ لطف یہ تھا کہ اٹلی کی تجارتی حیثیت، ان ملکوں میں جو ترکی کے ساتھ جنوری۔ اکتوبر ۱۹۲۲ء کے دوران میں تجارت کرتے رہے تھے اول درجہ کی تھی، فروری ۱۹۲۳ء میں ترکی اخبارات کی ایک اطلاع یہ بھی تھی کہ اٹلی کے ساتھ ایک معاہدہ ہونے والا ہے۔ جس میں ۸ ملین پونڈ کی قیمت کی اشیاء کے تبادلہ کی امید کی گئی ہے۔ اٹلی، ترکی کو غلہ، معدنی اشیاء، روئی، روغن زیتون، روغن بیج، مچھلی اور اولوں کے تبادلہ میں اطالوی پارچے، مشینری آلات، موٹریں، لوہا، فولاد، کیمیاوی اشیاء اور روایاں دیگا۔

۱۹ اکتوبر ۱۹۲۳ء میں فرانس، برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کے درمیان ایک دوسرے سے تعاون کرنے کا معاہدہ

ہوا، اس کے بعد برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کی تجارت دو گنی ہو گئی۔ ۱۹۳۹ء میں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی میں اشیاء کی مجموعی درآمد کا ۲۲ فی صدی روانہ کیا اور ۳۲ فی صدی مجموعی اشیائے برآمد کو خرید لیا۔ جنوری۔ اکتوبر ۱۹۳۹ء کے دوران میں ۱۲۴ فی صدی مجموعی درآمد کی اشیاء برطانیہ عظمیٰ نے بھیجیں، اور ۵۰ فی صدی مجموعی برآمد کو اس نے خریدا، اس کے باوجود ترکی کے ساتھ برطانیہ عظمیٰ کی تجارتی حیثیت اُٹلی، امریکہ اور رومانیہ کے مقابلہ میں چوتھے درجہ کی تھی۔

برطانیہ عظمیٰ کے راستہ میں ترکی کے ساتھ تجارتی تعلقات بڑھانے میں سخت دشواریاں حاصل تھیں۔ اپریل ۱۹۳۹ء میں "یونائیٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن" نے جب ترکی کی تبا کو اور خشک میوؤں کی فصلوں کو خرید لیا تو امریکن تبا کو کے تاجروں اور میوہ کے سوداگروں سے اس کا تصادم ہوا، دوسری مصیبت یہ تھی کہ ترکی کے تاجر اس پہاڑے ہوئے تھے کہ جب مال خیریت سے ترکی پہنچ جائے گا اس وقت قیمت ادا کی جائے گی اور برطانوی تاجر یہ چاہتے تھے کہ لندن سے جہاز پر مال لا دینے کے وقت دام ادا کر دیے جائیں، اس کے بعد وہ مال کے بارے میں کسی قسم کی ذمہ داری نہ لیتے تھے۔

۱۹۳۹ء کے اوائل کی جرمنی اور ترکی کی تجارت ان دونوں ملکوں کے سیاسی تعلقات پر روشنی ڈالتی ہے۔ ترکی کے محکمہ تجارت کے اعداد و شمار دیکھنے سے معلوم ہوا کہ جنوری فروری ۱۹۳۹ء کے دوران میں مجموعی ترکی کی اشیاء برآمد کا ۸۰ فی صدی جرمنی بھیجا گیا۔ اور جنوری۔ فروری ۱۹۳۹ء میں مجموعی اشیائے برآمد کا دو فی صدی وہاں روانہ کیا گیا، فروری ۱۹۳۹ء میں اسی جرمن ماہرین کریمکی کے ایک سامان جنگ تیار کرنے والے کارخانہ اور زنگولداک کی کوئلوں کی کانوں سے اور بہت سے جرمن مزدور جو کرب کے کارخانہ میں دوا بدوزیں بنانے میں لگے ہوئے تھے، ترکی سے نکال دیئے گئے۔ مارچ ۱۹۳۹ء میں ایک جرمن اخبار *The German Tarkische Post* (جرمن ڈاک) کی اشاعت ترکی حکومت کی طرف سے ممنوع قرار دی گئی۔ اور اس کے دفاتر میں قفل ڈال دئے گئے۔ ان واقعات کے وقت جرمنی نے کسی قسم کا دخل نہ دیا۔ اس

دوران میں ترکی و جرمنی کے درمیان جون مسئلہ تک ایک تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جاری رہی، جون مسئلہ میں جب سقوط فرانس نے مشرقِ قریب کی سیاست کا بالکل نقشہ بدل دیا یہ گفتگو کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی۔

برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ۱۹ اکتوبر ۱۹۱۵ء کے معاہدہ میں ترکی کو "جلد سے جلد مختلف اقسام کے اسلحہ جنگ بھیجے گا وعدہ کیا تھا، جون مسئلہ تک اس وعدہ کے ایفاد کی نوبت نہ آئی۔ جون مسئلہ میں صورت سے اسلحہ جنگ ترکی روانہ کئے گئے جو توقع کے لحاظ سے بہت کم تھے، ۱۰ جون مسئلہ میں انلی نے اعلانِ جنگ کر دیا۔ اس وقت برطانیہ عظمیٰ اور فرانس نے ترکی کو اکتوبر ۱۹۱۵ء کا معاہدہ یاد دلایا۔ ۲۶ جون مسئلہ میں ڈاکٹر سیرام نے ترکی پارلیمنٹ میں اپنی حکومت کی طرف سے ترجیحی کرتے ہوئے جواب دیا۔ اس معاہدہ کی دفعہ کی رو سے ترکی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس قسم کا کوئی اقدام نہ کرے جس کی وجہ سے اسے روس سے الجھنا پڑے۔

اس صورتِ حالات کا رد عمل فوراً رونما ہوا اور ترکی و جرمنی کے درمیان تجارتی معاہدہ کی گفت و شنید جو ایک طویل مدت سے جاری تھی، کامیابی کے ساتھ ختم ہوئی اور ۱۸ جولائی ۱۹۱۵ء میں دوں میں ایک معاہدہ ہو گیا۔ جس میں ۲۱ ملین ٹن اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا، جرمنی نے قباکو، انگورہ کی بکریوں کی نرم اون، روغنِ زیتون، خشک میوہ، جلی، کھلی، ایمون، کھالوں اور سیٹ کے تبادلہ میں ترکی کو مشینری آلات، ہندسے اور دیوس انجن، دینے کا وعدہ کیا۔ جرمنی نے تبادلہ میں کروم بھی لینا چاہا مگر ترکی نے یہ کہہ کر عذر کر دیا کہ اسے مسئلہ میں برطانیہ سے لے ہوئے ۱۰ ملین پونڈ صنعتی قرضہ کی ادائیگی کی غرض سے اٹھا رکھا ہے۔

جون ۱۹۱۵ء میں ترکی کے وزیرِ تجارت نے ایک تقریر کے دوران میں بیان کیا "رومانیہ نے اب تجارت میں انلی کی جگہ لے لی ہے اور وہ ترکی سے اون، تلی اور دوسری اشیاء بھی خریدنے لگا ہے۔" ۷ ستمبر ۱۹۱۵ء میں رومانیہ سے استنبول کے اندر دو جدید تجارتی معاہدے ہوئے ان میں ترکی اور رومانیہ میں تبادلہ اشیاء کی رقم ۷ ملین پونڈ کر دی گئی۔ جو ستمبر ۱۹۱۵ء میں منظور کی ہوئی رقم سے قریباً چار گنی تھی۔ ان معاہدوں کے بعد رومانیہ ترکی

خام اشیاء اور پارچہ جات کے تبادلہ میں پٹرول اور ٹی کا تیل بھیجنے لگا تھا۔

سیاسی پالیسی | سہرا یا پر روسی قبضہ (آخر جون ۱۹۱۸ء) کے وقت ترکی اخبارات نے روس کے اس فعل کو سراہا تھا۔ جولائی ۱۹۱۸ء میں جرمنی نے ان تحریروں کو شائع کر دیا جو پیرس میں پکڑی گئی تھیں، جن سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ فلیٹنڈ کی جنگ کے دوران میں اتحادیوں کا ارادہ باکو پر حملہ کرنے کا تھا اس، اسکیم میں ترکی بھی اتحادیوں کا ہم آہنگ تھا مقصد ان تحریروں کی اشاعت سے روس اور ترکی کو بھڑانا تھا، ڈاکٹر سیدام نے اس الزام کی پرزور تردید کی، ستمبر ۱۹۱۸ء میں روسی سفیر میوڈینو گریوٹوف کی جگہ میوڈینوٹزف کو ترکی میں سفیر بنا کر بھیجا گیا یہ اپنے پیشرو سے زیادہ ترکوں کا محبوب تھا، اسی زمانہ میں روسی حکومت نے ترکی مال و اسباب کے نقل و حمل کی اجازت اپنے اس علاقہ سے دیری جو ترکی اور فلیٹنڈ کے درمیان میں واقع ہے۔ یہ اس معاہدہ کا عملی مظاہرہ تھا جو کچھ مدت ہوئی دونوں حکومتوں کے درمیان ہوا تھا۔

سقوط فرانس اور آئلی کے اعلان جنگ کے بعد نقل و حمل کا سوال نہایت ٹیڑھا تھا۔ جولائی ۱۹۱۸ء میں استنبول بغداد ریلوے بن کر تیار ہو گئی، اسی مہینہ میں ایک ترکی مشن یہ تحقیق کرنے کے لئے آیا کہ امریکہ، جاپان، برطانیہ عظمیٰ اور ہندوستان کے ساتھ معاشی تعلقات بڑھانے کے لئے بصرہ سے ایک بندرگاہ کا کام لیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں ترکی، شام اور عراق ریلوے کے ارباب حل و عقد کے درمیان نقل و حمل کے محکموں کی تنظیم اور ایک دوسرے کی ریلوں اور انجنوں کو استعمال کرنے کے متعلق ایک معاہدہ ہوا۔ اس راستہ سے سامان لیجائے پر فی ٹن ۲ پونڈ صرف آتا تھا جو بہت زیادہ تھا اور چند اشیاء کے سوا باقی چیزیں اس کی تحمل نہ تھیں۔ ۱۹۱۹ء میں برطانیہ عظمیٰ اور ترکی میں ایک معاہدہ ہوا جس میں ترکی اشیاء کے تبادلہ میں مشینری آلات دینے کا وعدہ کیا گیا۔

۲۸ اکتوبر ۱۹۱۸ء میں آئلی نے یونان پر حملہ کر دیا اس وقت ترکی اخبارات نے یونانیوں کے ساتھ اپنے عمیق احساسات کا اظہار کیا۔ ترکی اور یونان کے تعلقات کی بنیاد ۱۹ ستمبر ۱۹۱۳ء کے غیر جانبدارانہ معاہدہ پر قائم

تھی، اس معاہدہ کی رو سے سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری دونوں پر عائد ہوتی تھی، یہ معاہدہ دس سال کے لئے تھا۔ دوسرا معاہدہ ۹ فروری ۱۹۱۲ء میں ہوا، اس میں بلقان کے بارے میں دونوں کے اندر مداخلت ہو گئی، اور سرحدوں کے تحفظ کی ذمہ داری کی تجدید کی گئی، ان دونوں معاہدوں کا دائرہ عمل بلقان تک محدود تھا۔ اگر کوئی خارجی طاقت کسی بلقانی ریاست پر حملہ آور ہو، اس وقت ایک دوسرے کا ساتھ دینا فرض نہ تھا، یونان پر حملہ کے وقت ترکی نے اگرچہ اس کی فوجی امداد نہ کی مگر اس کا وعدہ کیا کہ بلغاریہ نے اگر عقب سے یونان پر حملہ کیا تو ترکی کی سلسلہ فوجیں اس کا جواب دیں گی۔

برطانیہ عظمیٰ نے اس اشاریہ یوگوسلاویہ سے اپنا رویہ واضح کرنے اور ترکی کے ساتھ ایک مشترکہ فوجی اتحاد کی ترغیب دی جو بے کا ثبات ہوئی، ۱۷ فروری ۱۹۱۳ء میں انقرہ کے اندر ترکی اور بلغاریہ کا ایک مشترکہ بیان شائع ہوا جس میں ایک دوسرے پر حملہ نہ کرنے کا وعدہ کیا گیا۔ یکم مارچ ۱۹۱۳ء میں بلغاریہ نے ٹریسٹرائٹ کے معاہدہ پر بھی دستخط کر دیے۔ ۲۶ فروری ۱۹۱۳ء میں سٹرائٹن، برطانوی وزیر خارجہ اور سر جان ڈل، چیف آف امپیریل جنرل اسٹاف انقرہ پہنچے، آپ نے ترکی اور یوگوسلاویہ میں مفاہمت کرانے کی کوشش کی جو بے سود ثابت ہوئی۔ ۲۷ فروری ۱۹۱۳ء میں یوگوسلاویہ نے ہنگری سے ایک معاہدہ کر لیا، یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ ہنگری اس سے قبل ٹریسٹرائٹ کے معاہدہ پر دستخط کر چکا تھا، ۲۴ مارچ ۱۹۱۳ء میں روس نے ترکی سے ایک مشترکہ اعلان کے ذریعہ وعدہ کیا کہ ترکی اگر دفاعی جنگ میں سورا انفاق سے مبتلا ہوا تو اس کی اس مصیبت سے فائدہ نہ اٹھایا جائیگا۔ ۴ مارچ ۱۹۱۳ء میں ہرمان ہاؤس میں جرمنی متعینہ ترکی نے پریزیڈنٹ عصمت پاشا کے پاس سب سے پہلا ہنگر کا دستی خط بھیجا۔ ۶ اپریل ۱۹۱۳ء میں جرمنی نے یونان اور یوگوسلاویہ پر حملہ کر دیا۔ ۱۹ اپریل ۱۹۱۳ء میں جرمن ریڈیو نے یہ اطلاع دی کہ بلغاریہ کے دستے مقربہ اور تھریس پہنچ گئے۔ ترکی کے لئے یہ وقت نہایت صبر آزما تھا۔ ایک طرف اسے اپنے اس وعدہ کا خیال تھا کہ اگر بلغاریہ نے یونان پر حملہ کیا تو وہ یونان کی مدد کرے گا۔ دوسری طرف وہ یہ دیکھ رہا تھا کہ ۲۲ اپریل ۱۹۱۳ء

سے برطانوی فوجوں نے یونان خالی کر دینا شروع کر دیا ہے اور ۲۴ اپریل ۱۹۱۹ء میں جرمن فوجیں ایجنٹینر میں بھی داخل ہو گئی ہیں۔ اس حالت میں ترکوں کے فہم و تدبیر نے خاموش رہنا ہی مناسب سمجھا۔ سچ پوچھئے تو اسلحہ جنگ کی قلت کو دیکھتے ہوئے اس وقت ترکی کا جرمنی کے خلاف ہتھیاراٹھانا خود کشی کے مترادف تھا۔ اس جگہ اس کا اعتراف ضروری ہے کہ ترکی نے اپنی غیر جانبداری کی وجہ سے اتحادیوں کے مقصد کی بہت بڑی خدمت انجام دی تھی ورنہ وہ جرمنوں کو شام، عراق، ایران اور مصر پہنچنے کا نہایت سہل راستہ دے سکتا تھا۔

ع۔ ص

(باقی آئندہ)

اعلان

موجودہ زمانے میں جبکہ ہر قوم اعلیٰ تعلیم و تربیت کی راہ پر گامزن ہو مسلمان اس سے بہت پیچھے نظر آتے ہیں نیز یہ بھی طے شدہ امر ہے کہ بغیر تعلیم ترقی کے دروازے نہیں کھلتے حتیٰ المقدور اس کمزوری کو دور کرنے کے لئے ہم نے ایک بنوہ نامی مدرسہ قائم کیا ہے جس میں نہ کوئی فیس لی جاتی ہے اور نہ طلبہ کی کوئی مالی امداد کی جاتی ہے اس مدرسہ کی ایک بڑی خصوصیت کم از کم وقت میں زیادہ سے زیادہ تعلیم دینا ہے۔

مدرسہ بنوہ میں نہایت اعلیٰ پیمانہ پر عربی تعلیم یعنی صرف و نحو ادب و بلاغت فقہ و حدیث تفسیر اور کمال تاریخ اسلامی کے علاوہ اردو انگریزی جغرافیہ اور ضروری حساب وغیرہ کا بھی درس دیا جائیگا۔ گویا زیادہ سے زیادہ چار سال میں وہ تمام تعلیم دیدی جاتی ہے جس کے لئے دیگر مدارس میں آٹھ آٹھ سال صرف ہوتے ہیں۔

یہ مدرسہ صدر بازار دہلی میں کھولا گیا ہے بفضل معلومات حاصل کرنے کے لئے مغرب سے عشا تا تک پتہ ذیل پر شریف لائیں محمد سعید مدنی ولد محمد یعقوب صاحب چٹوڑوالے متصل دفتر شمع پھانگ جسٹس خاں دہلی۔

محمد سعید مدنی

ادبیت

لے دور سے آنے والے

از جناب بشیر ساجد صاحب بی اے۔

لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے ؟ دلی میں پہنچ کر دلی کا جویا ہے، عجب سودا دلی ہے
دل مانے نہیں جو آنکھوں نے دلی کی شاد کھلائی ہو؟ اک روندی ہوئی سی رفعت ہوا کٹھنتی ہوئی گہرائی ہے۔
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

ویران محل خانے صدا، اکھڑی ہوئی رنگیں بنیا دیں ٹوٹے ہوئے یکس قلعوں کی گرتی ہوئی سنگیں دیواریں
مٹی ہوئی بے بس نقاشی، پھوٹی ہوئی مسکین محرابیں سوتی ہے قبروں میں دلی یہ پونجی لے کر پہلو میں
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جس وقت فرشتے تاریکی کے شام کی نیا کھیتے ہیں یہ منقرے اور محل خانے سایوں کے چوہ دیتے ہیں
ان شاہی شہستانوں میں آکر محبت بسر ایلے ہیں راتوں کا پرندہ ہو کہتا ہے، اور طوطے انڈے سیتے ہیں
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

پانڈو ہوں کہ رائے پتھورائو ایک یا علاؤ الدین خلجی تعلق ہوں کہ لودھی ہوں لے مٹی میں بجے مل کر مٹی
موت سے سوتی قبروں میں سوتی ہو غفلت مغلوں کی بند ربابان دالانوں میں کرتے ہیں راج سبھا اپنی
لے دور سے آئیولے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یکھنڈر کیا بتلائیں وہ کس طوے ڈھنگ کی بنے تھے تقدیر ارم کے مالک تھے شمشیر و خنجر کے بندے تھے
انجام کو بندہ عیش ہوئے آغا میں جنگ کے بندے تھے روزے ہیں تھننے پاؤں تلے جو ریشم و رنگ کے بندے تھے

لے دور سے آئیوے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

وہ اندر پرست کے بانی ہوں یا عازم چین و ایراں ہوں معمار ہوں قطب و کوئلہ کے یا شائق باغ و بہاراں ہوں
وہ قلعہ سرخ بناتے ہوں یا ہسر آل عثمان ہوں مقہور زمانہ سب ٹھیرے ہندو ہوں یا کھمسماں ہوں

لے دور سے آئیوے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

اس اجڑی بگڑی بستی میں خاموش و انساں رہتے ہیں شیدا ہیں جمود و تعطل پر حرکت سے گریزاں رہتے ہیں
اپنے سایے سے ڈرتے ہیں ہر شے سے ہراساں رہتے ہیں ہاں اٹھے صاحب تیغ و قلم اب صاحب یواں رہتے ہیں

لے دور سے آئیوے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

مردوں پر اپنے نازاں ہیں اور ہڈیاں بیچنے والے ہیں تقدیر نے قلعہ سرخ سے جب سودھکے دیکھنے نکالے ہیں
رہبر ہیں نظام الدین کے مسجد جامع کے رکھنے والے ہیں اوروں کی طرح تو بھی کھلے ہندوستانی ہیں کالے ہیں

لے دور سے آئیوے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

جو جھکاؤ مشرق و سحر سے اٹھ کر دلی پر چھاتے رہے دلی کی فضا میں باد صبا بن کر تندی کھو جاتے رہے
ریگستانوں سے دور ہوئے گلزاروں میں اٹھلاتے رہے یوں گلنا ملنا سیکھ گئے مٹ مٹ کر بھی اتراتے رہے

لے دور سے آئیوے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ سحر باندی کیا ہے مغرب کے طوفان نے بھرا پانی کی لہروں پر آیا ہوئے سے چھایا لوٹ گیا
پھر لوٹنے والے طوفان نے رفتار صبا کا روپ بھرا آکاش کا رنگ بدلنے سے پہلے ہی ساحرات ہوا

لے دور سے آئیوے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

انعام ملوکانہ کی جگہ سامان تجارت نے لے لی اصحاب حکومت کی گدی ارباب سیاست نے لے لی
محکوم کی دہجائی کی جگہ تدریج حفاظت نے لے لی چہروں پر صفائی آتی گئی جادوں میں کدور بستی نے لے لی

لے دور سے آئیوے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

ہر چیز مٹی، بدلی لیکن جنا کی روانی قائم ہے ہاں قلعہ سرخ کے سایے میں لہروں کی جوانی قائم ہو
 ملتے ہیں تپھر مٹی میں، مٹی پر پانی قائم ہے عظمت کے فسانے ختم ہوئے عبرت کی کہانی قائم ہو
 لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

یہ پردہ آب ہے پردہ سمیں اور تماشا دینا کتنے ہی فسانوں کے منظر دکھلاتی ہیں اس پر عکس اپنا
 تصویریں چلتی پھرتی ہیں، ہے سارا کھیں یہ جادو کا ہے پردہ صاف کا صاف مگر چہنی کہ تماشا ختم ہوا
 لے دور سے آئیو لے تجھے کس شے کی تمنا لائی ہے

غزل

از منظر صاحب امر دہوی

زندوں کو مل رہا ہے توبہ کا اک بہانا ساقی شراب لانا! اساقی شراب لانا
 صبح شباب! توبہ کیا وقت تھا بہانا رنگیں تھی ہر حقیقت دلکش تھا ہر فانا
 لے انقلاب دنیا، اے گردشِ زمانا دل مائل جنوں ہے اب سامنے نہ آتا
 شبنم کے چند آنسو بجلی کا مسکرانا سو طرح کہہ رہی ہے فطرت مرا فانا
 میں ل کی دھڑکنوں میں کچھ زندگی تو بھول کچھ دیر مسکرا لو پھر چاہے روٹھ جانا
 یہ بھی ترے کرم کی دھچپے استاں ہو دنیا سمجھ رہی ہے جس کو مرا فانا
 خود داری جنوں پر الزام آنہ جائے لے میری چشم حیراں جلووں میں کھو جانا
 دادِ وفا کا تم سے طالب نہیں ہے کوئی
 افسانہ منظر کو تم سن کے بھول جانا

التجا

از جناب شعیب حزیں صاحب بی۔ اے (عثمانیہ)

سوزِ غم دیا تو نے ساز بھی عطا فرما آؤ صبحِ گاہی کو دلکشی عطا فرما
رازِ عظمتِ غم سے آگہی عطا فرما لذتِ خودی دیکر بخودی عطا فرما
بارِ ہیں طبیعت پر الجھنیں تمنا کی فطرتِ محبت کو سادگی عطا فرما
نازِ عیش و نازِ غم دل سے اب نہیں اٹھو ان قیود سے آزاد زندگی عطا فرما
تنگ آچکا ہے دل انقلابِ پیہم سے جو مرا مقدر ہو دائمی عطا فرما
خاکِ طور کو تو نے بے طلب دیئے شعنے کچھ شررِ بقدرِ ظرف دل کو بھی عطا فرما
یہ سکون منزل کیا اعتنا منزل سے گرمی مجھے منظور گرمی عطا فرما
غم دیا تو اے مالک کچھ شعورِ غم بھی دے شوق کو بقدرِ غم ہوش بھی عطا فرما

عشروں کا غم دیکر تو نے زندگی بخشی

غم میں بھی حزیں دل کو کچھ خوشی عطا فرما

تنبیہ

ملتِ ابراہیم | الزجاء عرشی صاحب امر سرسری لفظ طبع خور و ضخامت ۸۰ صفحات طباعت و کتابت اور کاغذ متوسط قیمت ۵ روپے۔ دفتر امت مسلمہ امرتسر (پنجاب)

قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ذکر کثرت سے مختلف سورتوں میں آیا ہے جن میں آپ کی زندگی کے مختلف سوانح و حالات بیان کرنے کے ساتھ آپ کے متعدد فضائل و مناقب بیان کئے گئے ہیں عرشی صاحب نے انہیں آیتوں اور آیتوں کے ٹکڑوں کو اس طرح یکجا کر دیا ہے کہ اس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ایک مختصر سوانح عمری مرتب ہوگئی ہے لیکن چونکہ صنف فرقہ اہل قرآن سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے افسوس! انہوں نے اس سلسلہ میں اپنے خاص مسلک کی ترجیحی بھی کی ہے جس سے کوئی صحیح انہیدہ مسلمان متفق نہیں ہو سکتا۔ یہ صحیح ہے کہ قرآن نے امت محمدیہ کو ملتِ ابراہیم کا لقب دیا ہے لیکن سوال یہ ہے کیا حضرت ابراہیم کی شریعت بالکل مکمل تھی؟ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صرف اسی شریعت کے شائع کی حیثیت سے تشریف لائے تھے؟ اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو پھر ”الیوم اکملت لکم دینکم“ کے معنی کیا ہیں اور پھر نبوت آپ پر ہی ختم کیوں ہوگئی جس طرح آپ شریعتِ ابراہیمی کی تشریح کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔ آپ کے بعد اور انبیاء بھی تو اسی مقصد کے لئے آ سکتے تھے، اور اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم شریعتِ ابراہیمی کے شائع نہیں بلکہ خود ایک مستقل شریعت کے حامل کی حیثیت سے تشریف لائے تھے تو پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ جو چیزیں اسلام کا ختم ہیں مثلاً نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنا، قربانی کرنا، نماز بخوف و ادرا کرنا۔ ان سے انکار یا ان کا استخفاف محض اس بنا پر کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید نے حضرت ابراہیم کی نسبت جو کچھ بیان کیا ہے اس میں ان چیزوں کا یا تو مطلقاً ذکر نہیں

یا گہرے تو اس طرح نہیں ہے جس طرح کہ وہ اسلام میں ادا کی جاتی ہیں کیا عجیب بات ہے کہ قرآن مجید کی چند آیتوں سے عرشی صاحب چند احکام مستنبط کر لیتے ہیں اور انھیں کو عین اسلام اور شریعت ابراہیمی قرار دے لیتے ہیں لیکن سارا قرآن جس ذات گرامی کا لفظ وحی ہے اس کو وہ بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔

الترجمۃ العربیہ | مواضع مولانا مسعود عالم صاحب ندوی و مولانا محمد ناظم صاحب ندوی تقطیع خور و ضخامت ۱۶۶ صفحات کا غذا و کتابت و طباعت عمدہ قیمت ۱۲ روپے :- محمد ناظم صاحب ندوی مکارم نگر لکھنؤ

عربی زبان کو آسان سے آسان طریقہ پر پڑھانے اور سکھانے کے لئے اردو میں کافی کتابیں لکھی جا چکی ہیں جن میں صرف و نحو کے اسباق کے علاوہ عربی ترجمہ و انشا اور روزمرہ کی بول چال کے اسباق بھی ہوتے ہیں لیکن قسمتی سے ان کتابوں کے مصنف زیادہ تر ایسے حضرات ہیں جو خود عربی زبان و ادب میں درخور وافر نہیں کہتے نیز تبصرہ کتاب کے دونوں لائق مولف اس سقم سے بری ہیں۔ مولانا مسعود عالم صاحب الغنیاء کے ایڈیٹر یہ چکے ہیں اور مولانا محمد ناظم ندوۃ العلماء کے ادیب ہیں دونوں کو عربی ادب میں ذوق و بصیرت کے ساتھ طلباء کو پڑھانے کا عملی تجربہ بھی ہے چنانچہ یہ کتاب بھی نفسیات تعلیم کے اصول پر لکھی گئی ہے۔ قواعد کے ساتھ عربی اور اردو دونوں ترجموں کی مشقیں بھی ہیں۔ ہماری رائے میں عربی زبان کے مبتدی طلبہ کیلئے یہ کتاب خاطر خواہ فائدہ کا سبب ہوگی

ہماری قومی زبان | از ڈاکٹر سرتیج بہادر سپرو جیسی سا رضی خاتم ۹۵ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر، قیمت ۸ روپے :- آئین ترقی (ہند) دریا گنج دہلی۔

ڈاکٹر سرتیج بہادر سپرو اپنے یونیورسٹی اور میونسپل اور مختلف صدارتی تقریروں کے ذریعہ اردو زبان کی نسبت جو گراں قدر خیالات و فتاویٰ قائل ہو کر رہتے ہیں اخبار خواں حضرات ان سے ناواقف نہیں ہیں۔ اس مجموعہ میں جناب موصوف کے انھیں افکار عالیہ کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ ان میں سرتیج بہادر سپرو نے نہایت معقولیت بے تعصبی اور بڑی صفائی اور عمدگی سے اردو زبان کے مختلف پہلوؤں اور موجودہ ادبی و لسانی رجحانات پر جو تبصرہ کیلئے وہ بے شبہ اس لائق ہے کہ اسے نہ صرف ہندو بلکہ جدید تعلیم یافتہ مسلمان بھی پوری توجہ

اور نگہِ عبرت سے پڑھیں۔ ہماری رائے میں انجمن کو چاہئے کہ اسے زیادہ سے زیادہ تعداد میں شائع کر کے ان لوگوں تک قیمتاً یا مفت پہنچائے جو ان باتوں کے صحیح مخاطب ہیں

رسچانِ مستعلیق | تقطیع کلاں ضخامت ۲۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت درج نہیں پتہ
ڈاکٹر محمد عبدالصاحب چغتائی دکن کالج اینڈ پوسٹ گریجویٹ ایسوسی ایشن ٹیوشن پونہ

یہ ایک فارسی زبان کا رسالہ ہے جو سن ۱۹۷۰ء میں لکھا گیا تھا ڈاکٹر چغتائی نے اس کو پوڈلین لائبریری آکسفورڈ سے ۱۹۷۹ء میں حاصل کیا تھا اور اب محنت شاقہ کرنے کے بعد اسے شائع کیا ہے۔ شروع میں خود موصوف کے قلم سے انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں ایک مختصر سا مقدمہ ہے جس میں انھوں نے اس رسالہ سے تعارف کرایا ہے۔ اس میں مختلف ابواب کے ماتحت متعدد خطوط مثلاً عربی۔ یونانی۔ فارسی۔ سریانی۔ عبرانی۔ رومی۔ قطبی۔ بربری وغیرہ کی تاریخ آغازِ زمان کے انواع و اقسام۔ اصول اور بعض بعض مشاہیر اساتذہ فن کے حالات اور ان کی فنی خصوصیات کا تذکرہ ہے۔ خالص علمی تحقیق کا کام کرنے والے حضرات کے لئے رسالہ قابلِ قدر اور ڈاکٹر صاحب کی محنت مستحقِ آفریں ہے مگر افسوس ہے تن کے واضح نہ ہونے کی وجہ سے کئی ایک کتابت کی غلطیوں کے علاوہ بعض جگہ عبارت بھی مضمبن کر رہ گئی ہے۔

قرآن اور علاجِ خوف | ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب استاذ فلسفہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن۔ تقطیع کلاں
ضخامت ۱۳ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۲ روپے۔ غالباً مصنف سے میکی۔

یہ ایک مقالہ ہے جو پہلے جامعہ عثمانیہ کی متمر علوم اسلامیہ میں پڑھا گیا تھا بعد میں معارفِ اعظم کالج میں شائع ہوا اور اب کتابی صورت میں چھپا ہے جیسا کہ نام سے ظاہر ہے اس میں قرآن مجید کی مختلف تعلیمات کو پیش کر کے یہ بتایا گیا ہے کہ اگر ایک انسان ان کا یقین برپا کر لے اور ان پر عمل پیرا بھی ہو تو وہ دنیا کے ہر خوف سے محفوظ اور مامون ہو سکتا ہے مقالہ دلچسپ اور لائقِ مطالعہ ہے لیکن قرآن نے زندگی اور ایمان کا جو تصور پیش کیا ہے اگر فاضل مولف اس کو بھی پیش نظر رکھتے تو مقالہ زیادہ جامع اور دلائل کے اعتبار سے زیادہ قطعی ہو سکتا تھا۔

سٹالین | مترجمہ اشرف خاں صاحب عطا تقطیع خور و ضخامت ۹۹ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ پتہ: مکتبہ اردو لاہور۔

سٹالین عہد حاضر کی عظیم شخصیت ہے جس نے ایک نہایت غریب گھرانہ میں پرورش پائی۔ مگر آج کی دنیا میں وہ ایک فولادی انسان ہے جس کے حیرت انگیز عزم استقلال، قوت تنظیم اور صلاحیت حکمرانی کی داستانیں کچھ بچہ کی زبان پر ہیں اور ایک عالم فطر حیرت انگشت بندہاں ہے۔ سٹالین میں اسی عظیم و جلیل شخصیت کے سوانح حیات کے مختلف پہلوؤں اور سوئیٹ روس کی ترقیات، روس کا نظام حکومت اور اس کی سیاست خارجہ اور لائسکی اور سٹالین کی باہمی آویزش پر روس کے چند ذمہ دار اصحاب نے مقالات لکھے تھے جو لندن سے شائع ہوئے تھے عطا صاحب نے انہیں مقالات کا صاف و سلیس اور شستہ زبان میں اردو ترجمہ کیا ہے جو دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

پنجابی گزٹ سالنامہ | تقطیع کواں ضخامت ۱۳۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر اس خاص نمبر کی قیمت ۸ پتہ: دفتر پنجابی گزٹ لائبریری روڈ دہلی۔

پنجابی گزٹ دہلی کی قوم پنجابیان کا ماہوار رسالہ ہے جس میں مختلف قسم کے ادبی، اصلاحی اور معاشرتی مضامین ہوتے ہیں۔ اس مرتبہ دسمبر اور جنوری کا یکجا پرچہ سالنامہ کے نام سے شائع کیا گیا ہے۔ اس میں سنجیدہ اور ندامت ادبی مضامین اور فاسانے شامل ہیں۔ نظم کا حصہ بھی اچھا ہے۔ ”عورتوں کی دنیا“ کے عنوان سے ایک مستقل باب ہے جس میں بعض خواتین اور مردوں نے مضامین لکھے ہیں۔ اس رسالہ کو دیکھ کر یہ محسوس کیسے خوشی ہوتی ہے کہ جو قوم پنجابیان اب تک صرف ایک تجارتی اور کاروباری قوم سمجھی جاتی تھی اور جس میں ان کی صلاحیتیں بہت زیادہ کامیاب نظر آتی تھیں اب اس قوم کے نوجوانوں میں علم و ادب کا ذوق بھی پیدا ہو رہا ہے جس کو اگر معتدل آب و ہوا میں صحیح تربیت اور نشوونما ملی تو امید ہے کہ اردو ادب کے مستقبل بنانے میں ان نوجوانوں کا بھی ہاتھ ہوگا علاوہ مضامین کے اس خاص نمبر میں اس جماعت کے ممتاز اور نامور حضرات کے فوٹو بھی شریک اشاعت ہیں۔

ندوة المصنفین دہلی کی جدید کتاب قصص القرآن

حصہ دوم

شائع ہوگئی

حضرت نبی علیہ السلام کے واقعات عبور دیا سی لیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوت حق کی معقلاً تشریح و تفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں موجود ہے۔ قصص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایہ اعتبار و تحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوة المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے، یہ حقیقت ہے کہ اس درج کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔

کتاب کی چند خصوصیتیں درج ذیل ہیں۔

(۱) تمام واقعات کی اساس و بنیاد قرآن عزیز کو بنایا گیا ہے اور صحیح احادیث اور مستند تاریخی واقعات سے ان کی توضیح و تشریح کی گئی ہے۔ (۲) کتب عہد قدیم اور قرآن عزیز کے یقین محکم کے درمیان جہاں کہیں تعارض نظر آتا ہے اس کو یا روشن دلائل کے ذریعہ تطبیق دیدی گئی ہے اور یا پھر قرآن عزیز کی صداقت کو براہین کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے۔ (۳) اسرائیلی خرافات اور معاندین کے اعتراضات کو حقائق کی روشنی میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ (۴) تفسیری، حدیثی اور تاریخی مسائل اور ان سے متعلقہ اشکالات پر بحث و تمحیص کے بعد سلف صالحین کے مسلک قوم کے مطابق ان کا حل پیش کیا گیا ہے۔ (۵) کسی پیغمبر کے حالات قرآن عزیز کی کن کن سورتوں میں بیان ہوئے ہیں ان کو نقشہ کی شکل میں ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔

(۶) ان تمام خصوصیات کے ساتھ ساتھ ”عبر، مواعظ و بصائر“ کے عنوانات سے واقعات و اخبار کے حقیقی مقصد و اصل غرض و غایت یعنی ”عبرت و بصیرت“ کے پہلو کو خاص طور پر نمایاں کیا گیا ہے۔

صفحات ۸۴۰ قیمت غیر مجلد چار روپے مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

لئے کا پتہ پتہ ندوة المصنفین دہلی قریب باغ

بُرْهَانُ

شماره (۳)

جلد دوم

صفر المظفر وربیع الاول ۱۳۶۲ھ مطابق مارچ ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

- ۱۔ نظرات مولانا مفتی عین الرحمن صاحب عثمانی ۱۶۲
- ۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت مولانا محمد بدر عالم صاحب میرٹھی ۱۶۵
- ۳۔ انام طحاوی مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے ۱۷۵
- ۴۔ اصول و دعوت اسلام مولانا محمد طیب صاحب مہتمم دارالعلوم دیوبند ۱۹۶
- ۵۔ مرزا غالب اور نواب من الدین احمد خان بہادر محترمہ حمیدہ سلطانیہ (ادیب فاضل) ۲۱۲
- ۶۔ تلخیص و ترجمہ ۱۔
- ۷۔ ادبیات ۱۔ ع۔ ص ۲۳۳
- ۸۔ ادبیات ۱۔ خواب و بیداری جناب روش صاحب صدیقی ۲۳۱
- ۹۔ نثرات جناب نہال صاحب ۲۳۲
- ۱۰۔ تبصرے م۔ ح ۲۳۵

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَظَرَات

ہر قوم کی متعدد قومی ضرورتیں ایسی ہوتی ہیں جن کی تکمیل قومی حکومت کے بغیر خاطر خواہ طور پر نہیں ہو سکتی۔ کسی اجنبی حکومت کے ماتحت کوئی قوم شہری حقوق کی نعمتوں سے خواہ کتنی ہی بہرہ اندوز ہو اور اس کو خیال و عمل اور گفتار و کردار کی کتنی ہی آزادی نصیب ہو لیکن پھر بھی وہ اپنے قومی نصب العین کے تمام اجزاء کو اس وقت تک مکمل نہیں کر سکتی جب تک کہ خود اس کے ہاتھ میں حکومت خود اختیاری کی عنان نہ ہو اور وہ خود اپنی فکر و فہم اور اعتقاد ایمان کے مطابق اپنے عمل و فعل کو بجالانے میں کامل آزاد نہ ہو۔

آج ہندوستان میں مسلمانوں پر کس چیز کی بندش ہے؟ وہ آزادی کے ساتھ تازیں پڑھ سکتے ہیں رونے لکھ سکتے ہیں۔ زکوٰۃ ادا کر سکتے ہیں حج کے لئے سفر کر سکتے ہیں، نسبی و عطاوند کیر پر کوئی قید و بند نہیں اسلامی مدارس پر حکومت کے پہرے بیٹھے ہوئے نہیں ہیں۔ قرآن وحدیث کے درس پر کوئی روک ٹوک نہیں ہے۔ خانقاہوں کے دروازوں پر تالے نہیں ڈال دیئے گئے ہیں قربانی کی کہیں ممانعت نہیں ہے۔ ڈاڑھی رکھنے پر کوئی ٹیکس لگا ہوا نہیں ہے، عورتوں کو بے پردہ ہونے پر مجبور نہیں کیا جاتا تعلیم کا ہوں میں عربی۔ فارسی اور اردو کے پڑھنے پڑھانے کو ممنوع قرار نہیں دیا گیا ہے اس میں شبہ نہیں کہ یہ سب آزادیاں ہندوستان کے مسلمانوں کو حاصل ہیں اور وہ ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں اور اٹھا بھی رہے ہیں لیکن ساتھ ہی تصویر کے دوسرے رخ پر غور کیجئے کہ کیا یہاں حدود و اندیشہ بھی اسی طرح جاری ہیں جس طرح کہ مسلمانوں کی اپنی آبادیوں میں ہونی چاہئے کیا ایک مسلمان اسے برواشت کر سکتا ہے کہ اس کے شہر میں جگہ جگہ شراب کی دکانیں ہوں عصمت فروشی کے اڈے ہوں۔ نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے اخلاق کو خراب کر نیوالی عریاں اور متحرک تصاویر کا مظاہرہ ہو اور اللہ کے قانون کے سوا غیر اللہ کے احکام و قوانین کی حکمرانی ہو۔ اگر ایک مسلمان اپنی آبادی میں

ان چیزوں کو برداشت نہیں کر سکتا تو پھر بتائیے کہ آج یہ سب چیزیں آپ کی آنکھوں کے سامنے غلامیہ اور کھلم کھلا ہو رہی ہیں یا نہیں آپ زیادہ سے زیادہ یہ نوکر سکتے ہیں کہ جو مسلمان شراب پینے کے ارادہ سے میخانہ جارا ہے اسے سمجھائیں، شراب نوشی کی برائیاں بیان کر کے اسے اس گناہ سے باز رکھنے کی کوشش کریں لیکن اگر اس کے بلوجود وہ نہ مانے اور شراب کے دوچار جام چڑھا کر عقل و حواس کھو بیٹھے تو اب آپ کے ہاتھ میں کوئی طاقت نہیں ہے جس کی وجہ سے آپ اس کو منرادے سکیں اور آئندہ کے لئے اس گناہ کا سد باب کر دیں۔ یہی حال ان دوسری معصیتوں کے ہے جو اسلامی قانونِ فرائض کے خلاف روزانہ آپ کے شہروں میں آپ کی آنکھوں کے سامنے ہوتی رہتی ہیں۔

آپ نے غور فرمایا شہری آزادی کے باوجود ان مواقع پر آپ کی اس سبکی اور بے بسی کا راز کیا ہے؟ اس کا راز بجز اس کے اور کیا ہے کہ آپ کے ہاتھ میں قانون کی طاقت نہیں خود آپ کو حکومت میں کوئی دخل نہیں ہے اور آپ کی مثال اس غلام کی سی ہے جس کا مہربان آقا اس کو عمدہ عمدہ قسم کے کھانے کھلاتا ہے۔ اچھے اچھے کپڑے پہناتا ہے اور جس نے اس کو چلنے پھرنے کی بھی آزادی دے رکھی ہے لیکن بہر حال وہ غلام ہے اور اس کا آقا آقا ہے۔ ایک حاکم ہے اور دوسرا محکوم، ایک جابر ہے اور دوسرا مجبور۔ آقا جابر چاہیگا اپنی رعایتوں اور مہربانیوں کو اس کے منتقل کر سکتا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ دین اور ملک دونوں کو تو ام فرمایا گیا ہے یعنی مسلمانوں کو اگر اپنی حکومت حاصل ہے تو وہ اپنے دین پر بھی قائم رہ سکتے اور اس کے تمام احکام و قوانین کا اجرا بھی کر سکتے ہیں ورنہ اگر یہ نہیں ہے تو دین صرف اپنی ظاہری شکل و صورت اور رسوم کے اعتبار سے زندہ رہ سکتا ہے اس کی اہلی روح جس کا قائم و برقرار رکھنا ہر مسلمان کی زندگی کا اولین فریضہ ہے! اقی نہیں رہ سکتی۔

یہ ایک ایسی واضح اور کھلی ہوئی بات ہے کہ کسی مسلمان کو بشرطیکہ خارجی اثرات اور ماحول کے پیدا کئے ہوئے رجحانات کے باعث اس کی صحیح اسلامی ذہنیت فنا نہ ہوگئی ہو۔ انکار نہیں ہو سکتا۔

لیکن سوال یہ ہے کہ مسلمان اپنے اس عظیم و جلیل مقصد کو حاصل کرنے کے لئے کیا کر رہے ہیں اگر دوسروں سے عبرت حاصل کرنا کوئی گناہ نہیں ہے تو ہم کو خود اپنے پڑوس پر نگاہ ڈالنی چاہیے آج ہندو کا ایک ایک بچہ

آزادی کے جذبات سے سرشار ہے۔ عورتیں تک گھروں سے باہر نکل آئی ہیں بوڑھے اور جوان سب دوش بدوش میدانِ عمل میں مصروفِ تنگ و دو ہیں، حالانکہ یہ ظاہر ہے کہ ہمارا نصب العین ان سے کہیں زیادہ اونچا اور بلند ہے۔ وہ آزادی صرف اس لئے چاہتے ہیں کہ ہندوستان ہندوستانیوں کو ملنا چاہئے۔ لیکن ہمارا مقصد یہ نہیں ہے ہم اس لئے آزادی کے خواباں ہیں کہ ہمارے پاس انسانی زندگی کے لئے جو متور العمل ہے ہم سے نافذ کرنا چاہتے ہیں ہم وطنیت کے ہم رنگ زمینِ دام میں گرفتار نہیں ہو سکتے کیونکہ شاعری اقبال مرحوم کے بقول وطنیت کا حال یہ ہے کہ جو پیر بن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

ہم کو کسی شخص یا کسی قوم پر محض اس لئے نفرت نہیں ہو سکتی کہ وہ ہمارے ملک کا باشندہ نہیں ہے یا اس کا رنگ ہمارے رنگ سے مختلف ہے۔ ہم کو محض اس بنا پر کسی پر بگاڑ ہو سکتا ہے کہ ہم کو اس کی طرح خوشحالی اور ثروت میسر نہیں ہے بلکہ ہمارا نصب العین یہ ہے کہ ہم دنیا میں خدا کے اس قانون کو نافذ کریں جس کے بغیر انسان چین اطمینان اور امن و سکون کی زندگی بسر نہیں کر سکتا۔

اگر واقعی ہمارا ایمان ہے تو ظاہر ہے اس کے لئے ہیں جدوجہد بھی جب زیادہ کرنی ہوگی۔ اگر آپ اپنے اس نصب العین کو حاصل کرنے کا ذریعہ پاکستان کے مطالبہ کو ہی سمجھتے ہیں تو بہت بہتر! یہی سہی مگر خدا کے لئے اس کے واسطے کچھ کہجے تو، ہاتھ پاؤں ہلکیے تو آج قومیں اپنی اپنی قسموں کو آزار ہی ہیں۔ آخر آپ کب تک ان سب کا تماشا محض ایک بے تعلق تماشا کی حیثیت سے کرتے رہیں گے۔ اب ملک میں جو انقلاب آرہا ہے اس کا نتیجہ کسی قوم کے حق میں صرف ایک ہی ہو سکتا ہے اور بس، از زندگی یا موت! اگر آپ بھی زندگی چاہتے ہیں تو اس کا ثبوت دیکھ کر واقعی آپ زندہ رہنے کے قابل ہیں اور زندگی کی ذمہ داریوں کو برداشت کر لینے کی اہلیت رکھتے ہیں اور اگر خدا خواستہ آپ اس میں ناکام رہے تو پھر معنی انقلاب کے دوسرے فیصلہ یعنی موت کو سننے کے لئے تیار رہئے۔

پہ زور دست و ضربتِ کاری کا ہر مقام میدانِ جنگ میں نہ طلب کر لوئے جنگ

خونِ دل و جگر سے ہے سرمایہٴ حیات فطرتِ لہو و رنگ ہے غافل نہ جل نہ رنگ

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۹)

از جناب مولانا محمد رفیع عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ فیصلہ

احرف سہ کے | اب رہا احرف سہ کے منسوخ ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ تو اس میں شیخ کا خیال یہ تھا کہ جو کچھ عرضہ نسخ کی بحث | اخیرہ میں تھا وہ سب مصحف عثمانی میں موجود رکھا گیا ہے اس کے سوا البقیہ سب منسوخ ہے۔ یہ تحقیق ابن جریر کے مختار سے ذرا مختلف ہے وہ معین کر کے چھ حروف کا نسخ فرماتے ہیں اور شیخ تعین نہیں فرماتے بلکہ صرف اجمالاً یہ کہتے تھے کہ جو کچھ عرضہ اخیرہ میں تھا خواہ وہ ایک حرف ہو یا زیادہ وہ سب باقی ہے اور اس کے سوا منسوخ ہے۔

حافظ ابن حجرؒ اسی مسئلہ زیر بحث پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ”جس قراءۃ پر حضرت عثمانؓ نے صحابہ

کو جمع فرما دیا تھا وہ آخری دور کے موافق تھی۔“

حاکم سے ہانا و حسن مروی ہے۔

عرض القرآن علی رسول اللہ ﷺ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد بار قرآن کا دور

۱۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہر سال جب ربیع الاول سے قرآن کریم کا دور فرمایا کرتے تھے سہ رعلت میں جو دو آپ نے فرمایا ہے اس کو عرضہ اخیرہ کہا جاتا ہے۔ اس آخری عرضہ میں ایک یا ایک سے زیادہ احرف جمع ہو گئے، وہ سب مصحف عثمانی میں درج کر دیئے گئے تھے اور جن احرف کی قراءت اس دور میں نہیں ہوئی وہ مصحف عثمانی میں بھی نہیں رکھے گئے۔ یہ ایک نہایت معتدل اور احسن فیصلہ ہے جس کے بعد ثبوت نسخ کی ذمہ داری بڑی حد تک ختم ہو جاتی ہے۔ ۲۔ فتح الباری ج ۳ ص ۳۰۰

علیہ وسلم عرضات ویقولون ان قراءتنا کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام فرماتے ہیں کہ ہماری قراءۃ
ہذا ۵ العرضۃ الاخیرۃ آخری دو دو الی تھی۔

اسی طرح جب ابن عباس سے دریافت کیا گیا کہ آخری قرات کو کونسی تھی تو جواب یہی دیا گیا کہ زید بن ثابتؓ کی
بعض روایات سے یہ بھی ثابت ہے کہ آخری قرات حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی تھی۔ حافظ ابن حجر اس کا جواب
یہ تحریر فرماتے ہیں۔

ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون
العرضتان الاخيرتان بالحق فبين
فيصم اطلاق الاخرية على كل منهما۔
ہر دو قول میں اس طرح جمع ہو سکتا ہے کہ دونوں
دو کو آخر دو حرفوں کے اعتبار سے کہا جائے لہذا
اب دونوں کو آخر کہا صحیح ہو جائے گا۔

اب اگر یہ سوال کیا جائے کہ متار ابن جریر کے موافق اگر الحرف ستمسوخ ہو کر صرف ایک حرف باقی
رہ گیا تھا تو کچھ قرات سب سے باہمی اختلاف کی وجہ کیا ہے تو اس کا جواب امام قرطبی نے حسب ذیل تحریر فرمایا
قرات سبعہ میں کلمات کی زیادتی و نقصان کے اختلاف کی وجہ نسخ عثمانیہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ
حضرت عثمانؓ نے جب مختلف بلاد میں مصاحف ارسال فرمائے تھے تو بعض نسخوں میں کچھ زیادات بھی تحریر
فرمادی تھیں جو دوسرے نسخہ میں نہ تھیں جس کا مطلب یہ تھا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ان آیات کی قرات
ان زیادات کے ساتھ بھی درست ہے اور اس کے بغیر بھی صحیح ہے۔ اب جس جگہ جو مصحف پہنچا اسی کے مطابق
اس جگہ کی قرات مشہور ہو گئی۔ جہاں مصحف میں زیادت تھی اس جگہ کے قرار نے اس زیادت کو اپنا مختار بنایا
اور جہاں یہ زیادت نہ تھی ان اطراف کے قرار نے اس کے بغیر قرات کی۔

ابن جریر کے بیان سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے چنانچہ انھوں نے مصحف کی اور مصحف شامی
میں جو ایسے اختلافات تھے ان کو تفصیل تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ غالباً جمع قرآن کی خدمت ان کے سر رکے جانے کی جہاں اور جو تھیں مغلہ ان کے یہ بھی ہوگی۔ ۲۔ مقدمہ تفسیر میں ۱۰۔

حافظ ابن حجر[ؒ] ابن ابی ہاشم (متوفی ۷۰۵ھ) نازل ہیں کہ اختلافِ قرأت کی وجہ دراصل یہ ہوئی کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف صحابہ جب اطرافِ عالم میں پھیلے تو جہاں جو صحابی پہنچا اس جگہ کے لوگوں نے اُسی کی قرأت اختیار کر لی لیکن جب دور عثمانی آیا اور صرف مصاحفِ عثمانیہ کے مطابق قرآن پڑھنا لازم کر دیا گیا تو اس امر واجب الاقتال کی بنا پر رسمِ مصحف کے خلاف جو قرأت تھیں وہ سب متروک ہو گئیں۔^۱

مگر چونکہ اس دور کے رسمِ کتابت میں نقاط اور اعراب ہوتے نہ تھے اس لئے جو اختلافات اس جہت سے تھے وہ پھر بدستور باقی رہے۔ مثلاً جہاں تعلقون بالتاء پڑھا جاتا تھا وہاں بالتاء پڑھا جاتا رہا اور جہاں بالیاء پڑھا جاتا تھا وہاں اسی طرح جاری رہا اور اس طرح مختلف بلاد میں مختلف صحابہ کی قرأت جہاں تک رسمِ مصحف ان کو متعل تھا بدستور جاری رہی۔

ہمارے اس بیان کا یہ مطلب نہ سمجھنا چاہئے کہ رسمِ مصحف عثمانی کے اختلاف یا گنجائش کے نتیجہ میں قرأ کا یہ اختلاف پیدا ہوا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو قرأت کہ قبل از مصحف جاری تھیں اب ان میں سے صرف اسی قدر باقی رہ گئیں جتنا کہ ان میں سے رسمِ مصحف کے مطابق تھیں۔ یہی امام قرطبی کی مراد ہے جیسا کہ ابن ابی ہاشم کے تفصیلی بیان سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہاں صرف وہ قرأت جو کہ نہ صاحب کے رسمِ کتابت کے برخلاف تھیں وہ ترک کر دی گئیں۔

حافظ ابن عمار سے نقل فرماتے ہیں^۲

واصح ما علیہ المحذوق ان الذی یقرأ علماء حاذقین کا صحیح تر قول یہ ہے کہ جو قرأت کلاب

الآن بعض الحروف السبعة المأذونہ رائج ہیں یہ پچھ سات حروف کی قرأت نہیں ہیں

۱۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۵ ————— ۲۔ ہم نے اپنے پہلے مضمون میں کئی جگہ نسخ کا لفظ استعمال کیا ہے اور اسی طرح تصانیف میں بھی یہ لفظ موجود ہے مگر مناسب ہے کہ اس کی بجائے لفظ متروک استعمال کیا جائے۔ نسخ سے رفع مشروعیت کا ایہام ہوتا ہے اور لفظ متروک میں بغاوت مشروعیت کے باوجود پھر مصلحت ترک کی گنجائش بھی رہتی ہے۔ یہ بحث جدا ہے کہ نسخ کا اطلاق کتنے معانی پر ہو سکتا ہے ————— ۳۔ فتح الباری ج ۹ ص ۲۴ و ۲۵۔

فی قرآنہا کاکلہا۔ بلکہ ان میں سے بعض کی ہے جن کی ابوازت حضرت عثمانؓ نے صحابہ کو دیدی تھی۔

اس کے بعد اس کا ایک ضابطہ کلید تحریر فرماتے ہیں کہ جو قرارت رسم مصحف کے موافق ہو وہ تو صحیح اور معمول بہا ہوگی اور جو قرارت کہ اس کے مخالف ہو وہ سب متروک کہی جائے گی جیسا کہ (إِنْ يَبْتَغُوا فَضْلًا فِیْ رِکْبَکُمْ فِیْ مَوَاسِمِ الْحَجِّ۔ یَا صِبْیَهِ اِذَا جَاءَ فَخْمُ اللَّهِ وَالْفَصْرَانِ ہِرْ دَوَآیَاتِ مِیْنِ زِیْرِ خَطِ کَلِمَاتِ رِیْسِ مِصْحَفِیْ کے خلاف ہیں لہذا دونوں متروک کہی جائیں گی۔ ابن عمار کا یہ بھی خیال ہے کہ بہت سے اس قسم کے کلمات جو صحابہ سے ثابت ہیں ممکن اور بہت ممکن ہے کہ وہ ان کو بطریق شرح و بیان مرد صادر ہوئے ہوں اور قرآن کریم میں بطور تفسیر لکھے گئے ہوں۔ پھر بعد میں یہ گمان ہونے لگا ہو کہ شاید یہ قرآن کا جز تھے۔ بہر حال جب مصحف عثمانی میں ان کا وجود نہ رہا تو ان کو ترک ہی کر دینا لازم ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ وہ قرآنہ شاذہ تھیں یا یہ کہ کلمات قرآنہ کی تفسیریں تھیں اور اسی لئے مصحف عثمانی میں ان کو نہیں لیا گیا۔ فتح الباری میں اس ضابطہ کی مزید تفصیل یوں مذکور ہے کہ اصل یہ ہے کہ صحت قرارت کے لئے چند امور کی ضرورت ہے۔

(۱) صحیح سند سے منقول ہونا۔

(۲) عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا۔

(۳) رسم مصحف کے موافق ہونا۔

بعض علماء نے پوتھی شرط کا اور اضافہ کیلئے یعنی یہ کہ اس پر اتفاق بھی ہو۔ مگر ابی طالب فرماتے ہیں کہ اتفاق سے مراد قلم بردار مدینہ کو فہم کا اتفاق ہے بالخصوص امام مافع اور عاصم کا۔ ہاں کبھی کسی اتفاق سے ابی حزمین شریفین کا اتفاق بھی ملوے لیا جاتا ہے۔

امام کو اشی فرماتے ہیں کہ صحت قرارت کا مدار اسی ضابطہ پر ہے خواہ اس ضابطہ کے موافق یہ قرارت صحیح ہوں یا اور مترادف ہوں اور جس قرارت میں ان تینوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے گی تو اسے شاذ

کہا جائیگا۔ ابو الجوزی نے کتاب النشر کے شروع میں اس ضابطہ کو اور مہبوط نقل فرمایا ہے۔

کل قراءة وافقت العربية ولو لوجه ہر وہ قرأت جو عربیت کے لحاظ سے درست ہو خواہ

ووافقت المصاحف العثمانیہ ائمہ نحو میں سے کسی ایک ہی کے قول کے موافق ہو،

ولو احتماراً وصح سندھا ضعیفاً لولا خواہ بطریق احتمال ہی اور اس کی سند بھی صحیح ہو تو وہ

الصحیحۃ التي لا يجوز ردھا ولا یجوز انکارھا بلکہ

انکارھا بل من الاحرف السبعة وہ ان سب سے حرف میں شمار ہوگی جس پر کہ

التي نزل بها القرآن ووجب علی قرآن نازل ہوا تھا۔ لوگوں پر اس کا قبول کرنا

الناس قبولھا سواء كانت عن الائمة لازم ہوگا خواہ اس کے بعد وہ ائمہ سے

السبعة ائمہ عن العشرة ائمہ عن غیرہم منقول ہو یا عشرت یا ان کے سوا اور

من الائمة المقبولین وعلی اختلاف دوسرے قبول ائمہ مگر جب ان

رکن من هذه الالکان الثلاث مطلق تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی

علیہ ضعیفۃ او شاذۃ او باطلۃ سواء جائیگی تو اس پر ضعیف یا شاذ یا باطل ہونے کا حکم

كانت عن السبعة ائمہ عن ہوا کبر منہم لگادیا جائیگا خواہ وہ کسی سے بھی منقول ہو۔

ابو شامہ المرشد الوہب میں فرماتے ہیں کہ سب سے قرأت پر کسی کو یہ دھوکا نہ کھانا چاہئے کہ وہ سب

کے سب متواتر ہیں بلکہ اصل مدار اسی ضابطہ پر ہے لہذا جس قاری کی قرأت بھی اس ضابطہ کے مخالف

ہوگی وہ جمع عالیہ بھی نہ جائے گی ہاں ان ائمہ سے کی قرأت چونکہ مشہور ہوگئی ہیں اور زیادہ ترجیح علیہ قرأت

ہیں اس لئے دوسرے اماموں کی قرأت پر ان کو ترجیح ہے ورنہ اصل مدار اسی ضابطہ پر ہے۔ ابن الجوزی نے

اپنے مذکورہ بالا بیان میں سے چند قیود کے فوائد خود بتلائے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں کہ ولو بوجہ کے تعمیم سے ہمارا مطلب یہ ہے کہ صحت قرأت کے لئے یہ ضروری نہیں ہے

کہ جو فصیح قول ہو اسی کی موافقت ضروری ہے بلکہ ائمہ نحو میں سے کسی کے قول کے موافق بھی ہو جائے جب بھی کافی ہے خواہ وہ قول فصیح شمار ہوتا ہو یا نہ مگر یہ ضروری ہے کہ فصیح ضرور ہو کیونکہ غیر فصیح ترکیب قرآن میں قابلِ برداشت نہیں ہے۔

میں یہ ہے کہ ثبوتِ قرآنہ کا بنی نقل صحیح اور شروع و شہرت پر ہے۔ ائمہ نحوی صحیح یا تغلیط پر مبنی نہیں جن قرات ایسی ہیں جن کا ائمہ نحو انکار فرماتے ہیں مثلاً باریکدہ۔ اویا عرکم میں سکون پڑھایا والا رحمکم کا زیر اور نیز ہی قوم کا نصب وغیرہ۔ مگر یہ سب ثابت ہیں۔ ائمہ دینی فرماتے ہیں کہ مدار قرات کا نہ کسی لغت کے کثرت استعمال پر ہے نہ ائمہ نحو کے قواعد کی تادیب مطابقت پر بلکہ ہمارے فصیح نقل پر ہے۔ لہذا جب کوئی قرات نقل صحیح سے ثابت ہو جائے تو پھر قیاس عربیت یا استعمال لغت سے یہاں کوئی بحث نہیں رہتی۔

لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرْبِ قُلُوبًا ۚ تِلْكَ اٰيَاتُ الْكِتَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ
قبول لہا والمصیر الیہا۔ قبول کرنا لازم ہے۔

سنن سعید بن منصور میں لفظ مذکور زید بن ثابت کی زبان سے منقول ہے امام بیہقی اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ سنت متبعہ کا مطلب یہ ہے کہ جو مصحف عثمانی اور قرات مشہورہ میں ثابت ہو چکا اب اس کی مخالفت کسی حال میں بھی درست نہیں ہونی چاہئے۔ دوسری قرات جو رسم صحف کے خلاف اور غیر مشہور ہو لغت کے اعتبار سے درست اور قواعد کے لحاظ سے اظہر کیوں نہ ہو۔

اس کے بعد ابن الجوزی لفظ احد المصاحف کی شرح میں لکھتے ہیں کہ مطابقت رسم صحف عثمانی کا مطلب نہیں ہے کہ جمیع مصاحف کے موافق ہو بلکہ اگر کسی ایک صحف کے مطابق بھی ہو جب بھی کافی ہے مثلاً ابن عامر کی قرات قالوا اتخذ الله ولدا ہے اور وقالوا انہیں ہے یعنی اس میں واو نہیں ہے اسی طرح دینار و بالکتب میں دونوں جگہ زیادت ہمارے ساتھ ہے مگر یہ صحیح ہے کیونکہ صحف شامی میں اسی طرح مکتوب ہے اگرچہ اور مصاحف میں نہ ہو۔ یا مثلاً ابن کثیر کی قرات تجری من تحتها الا نهار ہے (سورۃ براءۃ) ان کی

قرارت میں لفظ میں زیادہ ہے اور مصحف کی میں یہ زیادتی موجود ہے لہذا اب شاذ و قریبہ صرف اس کو کہا جائیگا جو مصحف عثمانی میں سے کسی کے رسم کے موافق نہ ہو کیونکہ وہ مجمع علیہ رسم کے خلاف ہو جائیگی۔

ولو احتیالاً کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ وہ قرارت حقیقتہً مکتوب نہ ہو مگر اس کو تقدیراً پڑھا جاسکے جیسا کہ مالک یوم الدین لفظوں کے لحاظ سے یہاں الف نہیں ہے مگر چونکہ صحتِ سند کے لحاظ سے مالک بزیادۃ الالف ثابت ہے لہذا رسم مصحف میں گو حقیقتہً نہ یہی مدقہ تقدیراً اس کی صحت ثابت رہیگی جیسا کہ مالک الملک کا الما بھی مصحف میں بحذف الالف ہی ہے۔

وصحہ سندھا صحتِ سند سے مطلب یہ ہے کہ اس قرارت کے ناقل ہر دو میں عادلین اور اہل حفظ حضرات ہوں اور اس کے باوجود جو اس فن کے ماہر حضرات ہیں ان کے نزدیک مشہور بھی ہو۔ امام کی فرمائے ہیں کہ قرآن کریم میں جو قرارت مروی ہے وہ تین قسم کی ہیں۔ (۱) جس کی قرأت واجب اور اس کا منکر کا فرہ ہو۔ یہ وہ قرارت ہیں کہ ثقافت نے نقل کیا ہو اور عربیت اور خطِ مصحف کے مطابق ہو۔

دوسری قسم وہ ہے جو بطور آحاد منقول ہو اور بلحاظ عربیت گو صحیح ہو مگر رسم مصحف کے خلاف ہو یہ قرارت دوحہ سے درست نہیں اول تو اس لئے کہ قرارت مجمع علیہ کے خلاف ہوئی۔ دوم اس لئے کہ بطور آحاد منقول ہوئی حالانکہ قرآن ہونے کے لئے بطریق تو اتز نقل ضروری ہے لہذا اس کا منکر کا فرہ کہا جائیگا البتہ علی الاطلاق اس کا انکار بھی اچھا نہیں ہے۔

تیسری قسم یہ کہ ثقہ شخص سے منقول ہو مگر عربیت کے لحاظ سے صحیح نہ ہو یا اس کو نقل ہی غیر ثقہ شخص نے کیا ہو تو یہ قرارت اگرچہ رسم مصحف کے موافق ہو مگر پھر بھی مقبول نہ ہوگی۔

ابن الجوزی نے پہلی قسم کی مثال یہ بیان کی ہے۔ مالک و مالک۔ یخدر عون و یخادر عون اس جگہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ دوسری قسم کی مثال حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرارت والد ذکر الانثیٰ ہے کیونکہ یہ بطریق آحاد منقول ہے اور بلحاظ عربیت بھی صحیح ہے مگر رسم مصحف کے موافق نہیں۔ رہ گئی اُن قرارت کی مثال

جن کو غیر ثقہ نے نقل کیا ہے کتب میں کثرت موجود ہیں یہ سب قرارات شاذہ یا ضعیفہ ہیں۔ البتہ وہ قرارات جن کو ثقہ نے نقل کیا ہو مگر اس کی صحت کے لئے بلحاظ عربیت کوئی وجہ نہ ہو اس کی مثال قریب قریب معدوم ہے چوتھی قسم ایک اور بھی ہے مگر وہ بھی مردود ہے اور یہ وہ قسم ہے جو بلحاظ عربیت صحیح اور رسم مصحف کے موافق ہو مگر کسی طور پر بھی سلف سے منقول نہ ہو۔ اس قسم کو رد کرنا ہی مناسب ہے اور اس کا مرتکب ایک بڑے گناہ کا مرتکب ہے امام ابو العبدہ فضائل القرآن میں فرماتے ہیں کہ قرارات شاذہ کا بڑا مقصد قرارات مشہورہ کی تفسیر ہے مثال کے طور پر حضرت عائشہؓ کی قرارات الصلوة الصلوة السطی صلیو العصر مشہور قرارات میں صلوة العصر کی زیادتی نہیں ہے مگر حضرت عائشہؓ کی قرارات کو یا قرارات مشہورہ کی تفسیر ہے یا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرارات ناقطعوا ایماخما یہ قرارات بھی مشہور قرارات میں لفظ اید بھا کی مفسر ہے اسی طرح حضرت جابرؓ کی قرارات قان اسہ من بعد اکراھمن لھن غفور رحیم تابعین سے بھی اسی قسم کی تفاسیر منقول ہیں مگر ان کا قرآن ہونا ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔

الغرض ثبوت قرآنیۃ کے لئے کن اہم صحت نقل ہے رسم مصحف کی موافقت اور ائمہ نحو کے اقوال سے مطابقت یہ گویا ضروری سہی مگر پھر بھی بعد کا مرحلہ ہے اس کے بعد اب اس کا فیصلہ خود فرمایا جائے کہ جس قرآن میں ائمہ نحو کی مخالفت سے قطع نظر کہ ان کی موافقت حاصل کرنے کے لئے بھی کوئی ترمیم برداشت نہ کی گئی ہو کیا اس متعلق یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہوگی۔ ظاہر ہے کہ عہد عثمانی میں جس جماعت نے جمع قرآن کی خدمت انجام دی تھی وہ بڑے بڑے مشاہیر اہل لسان حضرات تھے اگر قرآنی کلمات میں کوئی سقم ہوتا یا اس میں دخل دینا جائز ہوتا تو وہ کیونکر ان خلاف قواعد امور کو باقی رہنے دیتے جن کو بظاہر عربیت کے خلاف سمجھا جاسکتا تھا۔

پھر کس قدر غضب ہے کہ جو چیز قرآن کی انتہائی حفاظت کی دلیل ہے آج اسی کو خصوم منہ بھر کر تحریف کی دلیل بنا رہے ہیں یعنی بعض وہ مواضع جو بظاہر قواعد عربیت کے خلاف نظر آتے ہیں ان کو پیش کر کے

یہ نتیجہ کا لاجز رہا ہے کہ گویا قرآن میں ضرورتاً حریف ہوئی ہے ورنہ نظم قرآنی ایسی خلاف قاعدہ کیونکر ہو سکتی ہے۔ یہ عرض بھی ان دشمنانِ دین کا کچھ بے عزت نہیں بلکہ آج سے بہت قبل علمائے خود لکھ کر اس کی پوری جواب دہی بھی کر دی ہے جسے شوقِ ہودہ تفسیرِ اتفاق دیکھے۔ علامہ سیوطی نے اس پر نقل ایک فصل قائم کی ہے اس کے مطالعہ کے بعد یہ ظاہر ہو گا کہ جن امور کو خلافتِ قواعد کہا گیا تھا کیا وہ خلافِ قواعد ہیں۔ یا محض اپنے قصور نظر اور کم علمی کی وجہ سے ان کو خلافِ ضابطہ کہا گیا ہے۔ میری غرض تو اس وقت صرف اس قدر ہے کہ اگر بالفرض والتقدیر یہ امور خلافِ ضابطہ قرآن میں آچکے ہیں تو اس کی ذمہ داری صحابہ کرام کے سر نہیں ہو سکتی کیونکہ ہمارے پاس اس بات کے لمحہ بہت روشن شہادتیں موجود ہیں کہ جو قرآن نازل ہوا تھا بلا غیروہی ہم تک پہنچا ہے اب اگر نازل شدہ قرآن ہی خلافِ قاعدہ عرب تھا تو امر دیگر ہے۔

صحیح بخاری کتاب التفسیر میں ایک روایت ہے جس میں حضرت عبداللہ بن زبیر اور حضرت عثمانؓ کا ایک مکہ نہ درج ہے اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ قرآن کریم میں صحابہ کرام نے کہاں تک اپنی رائے کو دخل دیا ہو گا قال ابن الزبیر قلت لاحتمان بن علفان ابن زبیر فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عثمانؓ سے والذین يتوفون منكم ويذرون ازواجاً کہا کہ آیت والذین يتوفون ثم جب دوسری آیت قال قد نمتخنها الآية الاخری فلم تكتبها سے نسخ ہو چکی تو پھر آپ نے قرآن میں اُسے وتدعھا قال یا ابن اخی لا اغیر شیئاً کیوں رہنے دیا۔ فرمایا کہ میں قرآن کی کوئی شے منہ من مکانہ۔ بھی اپنی جگہ سے بدل نہیں سکتا۔

سبحان اللہ یہ وہی جواب ہے جو صاحبِ نبوت کی زبان سے نکلا تھا قلی ما کیوں فی ان ابدالہ من تلقا عرفی۔ کافروں نے جب یہ درخواست پیش کی کہ آپ قرآن میں کچھ ترمیم فرما دیجئے تاکہ ہم لوگ اُسے مان سکیں تو جواب یہی ملا کہ اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ان سے کہہ دو کہ جہاں مجھے قرآن کا اپنی جانب سے بدلنے کا کیا حق ہو جس کا کلام ہے وہی اسے بدل سکتا ہے۔ اسی طرح جب حضرت عثمانؓ سے سوال کیا گیا تو انھوں نے بھی یہی جواب

دیا ہے کہ جب یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں تلاوت ہوتی رہی ہے تو اگرچہ منسوخ بھی ہو مگر میں اپنی رائے سے اس کو کیسے قرآن سے خارج کر سکتا ہوں۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے قرآن کے تحفظ میں رکن اہم اسی نقل صحیح کو سمجھا ہے اور قیاس آرائیوں کی کوئی پرواہ نہیں کی لہذا خصوم کا چند زعموم خلاف قوانین عرب کلمات قرآن میں پیش کر کے نتیجہ پیدا کر لینا کہ اس میں تحریف ہوگئی ہے قطعاً غلط ہے۔ بالضرر اگر انھیں تسلیم کیا جائے تو بالعکس ہی اس کی حفاظت نامہ کی دلیل ہوگی کہ جو اعتراضات عجم کے اذہان میں آسکتے تھے عرب کے رہنے والے صحابہ نے اس کے ازالہ کی بھی کوشش نہیں کی اور بلا لحاظ اعتراض و جواب جیسا قرآن صاحب نبوت سے ان کو پہنچا تھا اس کو مؤمن امت کے سپرد کر دیا یا پھر یہ ماننا پڑیگا کہ درحقیقت قرآن میں کوئی چیز محل اعتراض ہی نہ تھی بلکہ یہ سب کچھ متبعین ہی کی خوش فہمی کا ثمرہ تھا۔

مگر یہ بات ایک منٹ کے لئے بھی تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ جن مواضع کو خلاف قوانین عرب کہا جا رہا ہے وہ علی رؤس الاشباد پڑھ چڑھ کر سنائے جا رہے تھے پھر قرآن کے دشمنوں میں سے کسی ایک نے یہ نہ کہا کہ جس قرآن کے معجز ہونے کا دعویٰ ہے وہ معجزہ تو رکنا صحیح بھی نہیں ہے کیا کوئی تاریخی شہادت ایسی پیش کی جاسکتی ہے جس سے ایسے اعتراضات خصوم کی زبانی منقول ہونا ثابت ہو سکے۔ اہل علم جانتے ہیں کہ جن بے سرو پا اور موضوع روایات سے اس جگہ کام لیا گیا ہے اس میں اگر اس قسم کی خرافات درج ہے تو وہ بھی مسلمانوں ہی کی زبانی ہے نہ کہ کسی دشمن کی یہ کفر تجدب خیر بات ہے کہ محل اعتراض کو مسلمان تو کہتا پھرے اور دشمن زبان پر بھی نہ لائے۔ یہ خود اس بات کا ایک زبردست قرینہ ہے کہ جس نے بھی ان روایات کو وضع کیا ہے اس نے خود اپنی روایات موضوعیں یہ وہ نسبت وضع پر ایک بڑا قرینہ چھوڑ دیا ہے۔ بہر حال میں یہ سمجھنے سے قاصر ہوں کہ اگر ائمہ بخو کے بضلاف کلمات کی تحریف کی کہ بدولت قرآن میں والعیاذ باللہ داخل بھی کر دیئے گئے تھے تو درود عثمان تک ان کو کوئی مجھ نہ سکا اور آج ہندوستان گونگے اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ یہ ایک تاریخی حقیقت کا انکار ہے اس لئے اس کی جوابی ہی میں ۴۴

معرضین کا مقصد یہی ہوگا کہ اس کی ذمہ داری کہیں اور نہ پڑنا کہ کی جائے۔ (بقیہ آئندہ)

امام طحاویؒ

(۵)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

قاضی حسیبؒ اور | اور صرف استاذی و شاگردی نہیں بلکہ جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے، امام طحاویؒ
امام طحاویؒ میں ہے محقق | قاضی حربیہ کی جلالت شان اور خاصی طبیعت کے باوجود ان سے بہت مانوس اور شوخ ہو گئے
تھے جس کا ثبوت ایک تو اسی مذکورہ نقلیہ سے ہوتا ہے، نیز طحاویؒ خود ہی بیان کرتے ہیں کہ حربیہ سے میں بہت کھل
کھل کر باتیں کرتا تھا۔ اسی سلسلہ میں ایک دفعہ ذرا قاضی صاحب طحاویؒ پر جھجھلا بھی گئے، قصہ یہ ہے کہ جب دونوں
میں ملاسم بے تکلفی کی حد تک پہنچ گئے تو مختلف مسائل کے سلسلہ میں امام طحاویؒ اپنے اساتذہ کے اقوال و آثار کو بھی
بطور سند کے حربیہ کے سامنے پیش کیا کرتے تھے، جیسا کہ گذر چکا۔ طحاویؒ کے اساتذہوں میں ایک عالم و محدث ابن ابی
عمران بھی تھے چونکہ ان ہی سے امام مزنی کے یہاں سے ہٹنے کے بعد طحاویؒ نے زیادہ نفع اٹھایا تھا اس لئے قدرتی
طور پر مذکور ہیں وہ ان کے حوالوں سے اکثر چیزیں بیان کرتے تھے۔ غالباً قاضی حربیہ کو اپنے نظریات کے مقابلہ میں
ابن ابی عمران کے قول کا پیش کرنا کچھ گراں گزرتا تھا مگر طحاویؒ کے لحاظ سے اپنے اس جذبہ کا اظہار نہیں کرتے تھے، مگر
آخر تک ایک دن جب گفتگو کی مجلس گرم تھی حسب دستور اس وقت بھی مسلسل طحاویؒ تال ابن ابی عمران
کہتے جا رہے تھے۔ قاضی کے لئے آخر یہ ان کا طرز عمل قابل برداشت ہو گیا اور بہم ہو کر بولے

الحکم تقول قال ابن ابی عمران وقد رایت تم تک بولتے جاؤ گے ابن ابی عمران نے یوں کہا یوں کہا

ہذا الرجل بالعراق۔ میں نے اس شخص کو عراق میں دیکھا تھا۔

مطلب یہ تھا کہ بھائی آپ کے استاد ابن عمران کو میں سرزمین عراق میں دیکھ چکا ہوں، چار دہاں تو معمولی آدمی تھا اور اس کے بعد تو قاضی کی زبان سے ایک ڈھلا ہوا یہ فقرہ نکل پڑا۔

ان البغاث بارضکم تستندون تمہاری سرزمین میں تو ایسی چیزیں ہیں کہ کوئی شک نہیں کرتا یہاں سب کچھ بر جاتی ہے
امام علاوی کا بیان ہے کہ یہ فقرہ قاضی حروبہ کی زبان سے کچھ اس طرح سب سے ساختہ نکلا کہ مصر میں اس فقرہ نے بھی ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور شاید اب بھی اس کا شمار عربی کی مثل السرائیں ہو گا یا حروبہ کی بدولت ایک تو تسلید والا فقرہ اور دوسرے یہ دونوں ضرب المثل بن گئے۔

قاضی حروبہ کا ابن ابی عمران کے متعلق ایک مدت کے ضبط کے بعد اتنی بات کہنی کوئی معمولی بات نہ تھی جس شخص کی جیا اور شرم کی یہ حالت ہو گیا کہ بیان کر لیا ہوں کہ کسی نے کھانے پینے وضو کرتے ان کو نہیں دیکھا حد یہ تھی کہ خادم کو بھی بلانے کا ایک خاص طریقہ تھا۔ ابن زولاق ہی کی روایت ہے کہ قاضی ابن الحداد مجھ سے کہتے تھے کہ میں نے قاضی حروبہ کے گھر کے لوگوں سے پوچھا کہ جب کوئی ان کو کھانے پیتے نہیں دیکھتا تو کیا ذکر بھی نہیں دیکھتے قاضی آخر کرتے کیا ہیں۔ ان کے گھر کے لوگوں نے بیان کیا کہ قاضی کے پاس کوئی خاص برتن تھا جو سر ہال سے چھپا رہتا تھا اس میں قاضی صاحب کے کھانے پینے کی چیزیں رہتی تھیں۔ خادم کمرے میں اس کو رکھ آتا۔ قاضی اندر چلے جاتے جب فارغ ہوتے تو آواز دیکر خادم کو نہیں بلاتے بلکہ

فاذا فرغ یا کل نفر المائدة بأصبع۔ جب کھانے سے فارغ ہو جلتے تو میز پر انگلی مارتے

فیدخل الغلام فیرفع المائدة و اس کی آواز سن کر غلام اندر جاتا اور میر کو اٹھالیتا اور

یا لکی بالطشت و میز پر۔ طشت لاکر دیتا پھر باہر ہو جاتا۔

قاضی تمہاں میں جب اچھی طرح ہاتھ منہ دھو لیتے تو پھر وہی طشت کو انگلی سے ٹھکراتے تب غلام نکل ہوتا اور طشت کو اٹھا کر لے جاتا۔

یہ تو کھانے پینے کے آداب تھے۔ وضو و غسل وغیرہ کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ آفتاب یا لوٹا جو برتن ہوا اس کو

ٹھوکر سے بھا کر نوکر بلایا جاتا اور رخصت کیا جاتا۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جس کے شرم کا یہ حال ہو کہ خادم کے بلانے میں بھی جپا آتی ہو۔ طحاوی سے اتنی گفتگو بھی انھوں نے گویا بہت زیادہ تحمل اور ضبط کے بعد کی ہوگی۔ اور اس سے امام طحاوی کی جو عظمت ان کے قلب میں تھی اس کا پتہ چلتا ہے۔

قاضی حروبہ عہدہ قضا سے جدا ہونے کے بعد کچھ دن اور مصر میں رہے، پھر بغداد ہی واپس ہو گئے۔ ان کے چلے جانے کے بعد چونکہ امام طحاوی کی عمر زیادہ ہو گئی تھی اور قاضی حروبہ کی قدر افزائیوں نے ان کی عظمت و جلالت کو اور دو بالا کر دیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حروبہ کے جلنے کے بعد مصر میں امام طحاوی کے ہم پلہ شاید ہی گنتی کے دو تین آدمی رہ گئے ہوں۔ عام طور پر اب صرف عوام ہی میں نہیں بلکہ خواص میں بھی ان کی بڑی آؤ بھگت ہونے لگی اور رفتہ رفتہ مصر ہی نہیں بلکہ بغداد میں بھی ان کا شمار مصر کے ارباب حل و عقد اور چیدہ لوگوں میں ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قاضی حروبہ کی جگہ جب بغداد سے خاص اسباب کے ماتحت ابن کرم نامی ایک نوجوان نا تجربہ کار عالم قاضی مصر کا بنا کر بھیجا گیا تو اسی کے ساتھ ظیفہ وقت کے وزیر ابو الحسین ابن الفرات نے ایک مراسلہ بھی اس لئے جاری کیا کہ گو قاضی تو ابن کرم ہی رہیں گے لیکن چونکہ ابھی تو انھوں نے اس لئے نیابت میں کی پختہ کار عالم کا بھی تقرر کیا جائے۔ ابن الفرات نے اس مراسلہ کو مصر کے چار سربراہوں کو لے کر جاری کیا تھا۔ ان چاروں میں ایک نام طحاوی کا بھی تھا۔ خیر ان چاروں نے مل کر نائب قاضی کے لئے جس کا انتخاب کیا اور جس طریقہ سے کیا یہ ایک طویل قصہ ہے مجھے تو صرف امام طحاوی کے اس مقام اور منزلت کو بتانا ہے جو ان کو مصر میں اب حاصل ہو گئی تھی کہ عباسی خلافت کا وزیر بغداد سے ان پر اعتماد کرتا تھا اور یہ واقعہ تو اس وقت کا ہے جب قاضی حروبہ ابھی مصر ہی میں ہیں جس کے یہ معنی ہیں کہ مالک محروسہ عباسیہ میں ان کی شہرت قاضی حروبہ کے عہد ہی میں ہو چکی تھی۔

گذشتہ بالا واقعات سے ایک نتیجہ یہ بھی پیدا ہوتا ہے اور میرے خیال کی تائید ہوتی ہے کہ محمد بن عبد کی سکریٹری ہونے کے بعد پھر امام طحاویؒ نے حکومت سے ملازمت اور عہدہ داری کے تعلق نہ پیدا کرنے کا ارادہ قطعی طور پر طے کر لیا تھا۔ ورنہ ابن الفرات وزیر خلافت عباسیہ نے جہاں ان کو نائب قاضی کے انتخاب کے لئے مراسلہ بھیجا تھا

یہ ہی کیوں نہیں کیا کہ خود ان ہی کو قاضی بنا دیتا۔ اس لئے کہ بغداد تک طحاوی کی جو شہرت پہنچی ہوگی، ظاہر ہے کہ وہ دولت و اہمیت کی توہوگی نہیں۔ یہاں کے ایسے کہاں کے امیر تھے۔ لامحالہ ہی مانتا پڑے گا کہ علم و فضل نے ان کے نام کو اونچا کیا تھا اور جب ان کا علم و فضل مسلم تھا تو نائب قاضی ہونے کی صلاحیت ان سے زیادہ اور کس میں ہو سکتی تھی خصوصاً جب قاضی بیکار اور قاضی محمد بن عبدہ دو روز بدست قاضیوں کے سکریٹری کا کام ایک زمانہ تک یہ انجام دے چکے تھے نیز اگر ان کی خواہش ملازمت کی ہوتی تو جب ان کو بھی بغداد سے نیابت کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا تو اپنے رفقاء کار کو ایسا فی ہموار کر کے خود اس عہدہ پر قبضہ کر سکتے تھے۔

بہر حال میرا خیال یہی ہے کہ اس ملازمت اور اس کے بعد جمع تجربات حکومت کے عہدہ کے ان کو دو دفعہ ہر چکے تھے اس نے پھر اس چمکی ہوئی چیز کے نگھنے پران کو آمادہ نہ کیا۔ غالباً منجملہ اور وجوہ کے ان کی شانِ استغنا بھی آئندہ ان کی عظمت پر اثر انداز ہوئی۔

امام طحاوی کی ایک بات البتہ اس سلسلہ میں قابلِ ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں کی کمیٹی کے سپرد ابنِ مکرم قاضی کی نیابت بے نصیبی کا مسئلہ کیا گیا تھا تو جیسا کہ ابنِ یونس نے لکھا ہے ان حضرات نے ابوالذکر کا انتخاب کیا تھا۔ لہٰذا اور یہ ابوالذکر حالانکہ مالکی المذہب تھے، اور ابنِ مکرم اگرچہ حنفی تھا لیکن حنفی مذہب رکھتا تھا۔ علامہ طحاوی اگر متعصب آدمی ہوتے تو اتنا ضرور کر سکتے تھے کہ بجائے مالکی کے کسی حنفی کے تقرر کرانے کی کوشش کرتے خصوصاً ایک بڑا نقطہ بحث ان کا یہ ہو سکتا تھا کہ جب اصل قاضی کا مذہب حنفی ہے تو نائب کو بھی حنفی ہی ہونا چاہئے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا اور باوجود مالکی ہونے کے ابوالذکر محمد بن یحییٰ المالکی کا ہی انتخاب کیا۔ مگر اس رواداری کا اثر یہ ہوا کہ ابوالذکر کو بھی امام طحاوی کے اس سلوک کا لحاظ کرنا پڑا۔ خصوصاً اس مشہور مسئلہ میں جس کا ذکر منصور رقیہ کے سلسلہ میں گذر چکا یعنی تین طلاق والی عورت کو نان و نفقہ ملنا چاہئے چونکہ یہ بڑا اہم تاریخی اختلافی مسئلہ تھا اور احتیاط اس کو قرآن و سنت و اجماع سب ہی کے مخالف خیال کرتے تھے اس لئے ابوالذکر باوجود مالکی ہونے کے اس مسئلہ میں حنفیوں کے مسلک کے مطابق فیصلہ کیا کرتے تھے۔

بہر حال اب واقعی ابو جعفر طحاوی مصر میں امام طحاوی کے منصب پر پہنچ گئے تھے۔ یا ایک دن مصر ہی میں ان کا حال یہ تھا کہ قاضیوں کی ماتحتی میں کتابت کا کام کرتے تھے۔ محمد بن عبدہ قاضی ان کو ایک خشک لکڑی اور بانس سے کم مرتبہ قرار دیتے ہوئے ڈانٹتا ہے اور بچا پے خاموش ہو جاتے ہیں اور اب اسی مصر میں ان کے سامنے حق تعالیٰ کی شان دیکھے کہ وہ دن آیا کہ ابن مکرّم کے بعد جب مصر کے قاضی عبد الرحمن بن اسحاق الجوهري بغداد سے مقرر ہو کر آئے تو اگرچہ یہ علاوہ فقہ و محدث ہونے کے فن حساب میں بھی جس سے علما کو کم لگاؤ ہوتا ہے ماسہرانہ و بغیت رکھتے تھے اور بڑی جلالتِ قدر و عظمت شان کے مالک تھے مگر اس کے باوجود امام طحاوی کا اتنا ادب کرتے تھے کہ وہ اس وقت تک سوار نہیں ہوتے تھے جب تک طحاوی سوار نہ ہو لیتے۔ اور اسی پر اکتفا نہیں بلکہ اپنے اجلاس میں جب وہ ہر طرح کے لوگوں سے بھرا ہوتا طحاوی کے متعلق یہ الفاظ کہتے ہو عالمناہو قد و تننا اور پھر فرماتے کہ قصا کوئی ایسا عہدہ نہیں ہے جس کی وجہ سے میں ابو جعفر طحاوی کے مقابلہ میں فخر کروں۔ (ملفوظات ص ۵۳۶)

عبد الرحمن بن اسحاق تو مسلک حنفی بھی تھے اور امام طحاوی کی ساری عمر جواب قریب انہی کے پہنچ چکی تھی حنفی مذہب کی تائید میں ہی گزری تھی، بیسیوں کتابیں جن کا ذکر آگے آتا ہے وہ اس وقت لکھ چکے تھے پھر عمر میں ہی امام طحاوی سے کم تھے۔

لیکن جب عبد الرحمن بن اسحاق کا دو ختم ہو گیا اور ایک مالکی قاضی احمد بن ابراہیم کا مصر کی قضاوت پر تقرر ہوا تو خیال ہو سکتا تھا کہ اب شاید طحاوی کی اتنی عظمت وہ نہ کریں گے مگر مصراہوں کی حیرت کی انتہاء نہ رہی جب انھوں نے دیکھا کہ احمد بن ابراہیم تو عبد الرحمن قاضی سے بھی دو قدم آگے بڑھ گئے یعنی علاوہ معمولی تعظیم و تکریم کے وہ امام طحاوی کے باضابطہ شاگرد بن گئے اور باوجود قضاہ مصر کے جلیل عہدہ پر ہونے کے ان کے علم سے جس کی واقعی نظیر اس وقت اگر دنیا میں نہیں تو مصر میں یقیناً موجود تھی۔ استفادہ کرنے سے نہیں شرارتے تھے حالانکہ وہ جس قسم کے شرمیلے آدمی تھے اس کا حال آگے آتا ہے اور صرف چند دنوں کے لئے شاگرد نہیں بلکہ جیسا کہ ابن زولاق کا بیان ہے جب تک احمد بن ابراہیم مصر کے قاضی رہے امام طحاوی سے پڑھتے رہے۔ ابن زولاق کے الفاظ یہ ہیں۔

وكان احمد بن ابراهيم في طول ولائته احمد بن ابراهيم جب تک قضاء کے عہدہ پر رہے وہ ابو جعفر طحاوی
 یترددالی ابی جعفر الطحاوی میجمع علیہ کے پاس ملتے جلتے رہتے تھے اور خود ان کی کتابیں ان ہی پر سنتے
 نصاً فیہ لبقرة الحسن بن عبد الرحمن تھے، پڑھنے والے حسن بن عبد الرحمن ہوتے اور یہ اس زمانہ کا
 وهو مؤمن قاضی مصر (ص ۵۳۸) قصہ جب احمد بن ابراهيم مصر کے قاضی تھے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی اپنی کتابوں کا درس خود اپنے زمانہ میں دینے لگے تھے اور صرف
 منفی مذہب کے علماء ہی نہیں بلکہ دوسرے ممالک کے اہل علم بھی ان کی کتابوں سے علماً استفادہ اپنے لئے ضروری
 سمجھتے تھے یہ یہ سمجھنا چاہیے کہ قاضی احمد بن ابراهيم کوئی معمولی آدمی تھے۔ اپنے عہد کے جلیل القدر محدثین میں ان کا شمار
 ہے۔ ابراہیم الحارثی جیسے محدثین سے روایت کرتے تھے۔

مگر باوجود اس عظمت و افتاد کے امام طحاوی کے علم صادق نے نہ پہلے درمیان میں نہ اس زمانہ میں ان
 کے اندر کسی علمی خودی یا کبر کو پیدا نہیں ہونے دیا دوسرے ان کی جتنی بھی عظمت و عزت کرتے ہوں، لیکن اپنے کو وہ ہمیشہ
 مصر کے دیہات کا ایک دیہاتی ہی سمجھتے رہے۔ یہی احمد بن ابراهيم جیسا کہ گذر چکا ان کے شاگرد تھے اور کیسے شاگرد
 کہ گھر پر بلا کر ان سے نہیں پڑھتے۔ بلکہ روزانہ خود طحاوی کے حلقہ میں عام لوگوں کے ساتھ بیٹھ کر ان کے درس کو سنتے
 تھے۔ ایک دن حسب معمول حلقہ درس میں بیٹھے تھے۔ محمد بن ابراهيم بھی شاگردوں کی صف میں آکر بیٹھ گئے۔
 درس ہو رہا تھا کہ اتنے میں اسوان جو مصر کا مشہور مقام ہے وہاں کا کوئی آدمی آیا اور اس نے کوئی سوال کیا۔ ظاہر
 ہے کہ سوال امام طحاوی سے تھا لیکن امام طحاوی نے یہ دیکھ کر کہ اس مجلس میں بہر حال مصر کا قاضی اعظم بیٹھا ہوا ہے
 مفتی الدیار مصر کا عہدہ اسی کا ہے۔ اس لئے سائل کا جواب تو دیا مگر الفاظ یہ تھے ”قاضی صاحب خدا ان کی مدد کرے
 ان کا خیال یہ ہے۔“ مگر مائل بھی مفصلات کا ایک دیہاتی آدمی تھا، بورے عالم کا اس کس نفس و تواضع کو دیکھ کر
 صبر نہ کرے گا اور جھجلا کر بولا ”میں قاضی کے پاس نہیں آیا ہوں تمہارے پاس آیا ہوں“ اس پر قاضی احمد بن ابراهيم بھی
 امام کے اہل نہ گدشتہ تواضع کو دیکھ کر اسوائی کو مخاطب کر کے بولے (یا ہذا اھو کم اقلت) بات دی، جو تم نے کہی۔

اور حکم دیا کہ پھر اپنے سوال کو دہراؤ، اس نے دہرایا تب امام کی طرف احمد بن ابراہیم مخاطب ہوئے اور ان کی ابدانہ
امدہ کا جواب دیتے ہوئے انھوں نے کہا

افتدایک الله برائک خدا آپ کی مدد کرے فتویٰ اپنی رائے سے دیجئے۔

مگر اس پر بھی امام طحاوی کی فطری افتاد کا تقاضا نہ گیا اور پھر قاضی صاحب کی طرف متوجہ ہو کر بولے۔
اذا اذن القاضي بآلہ افیتہ اگر قاضی (ضدان کی مدد کرے) اجازت میں تو میں اس شخص کو فتویٰ دیکتا ہوں
اس تہید اور اظہارِ ادب کے بعد انھوں نے اس بیچارے سوانی سائل کا جواب دیا۔ ابن زولاق نے
اس واقعہ کو درج کرنے کے بعد لکھا ہے اور صحیح لکھا ہے کہ

كان ذلك بعد من اذ بالحاوي فضلہ اس جہازِ عمل کو طحاوی کے فضائل اور ادب میں شمار کیا جاتا تھا

امام طحاوی کے ادب شناس، قدر فرما شاگرد احمد بن ابراہیم مالکی مصر کے قاضی ۳۱۰ھ تک رہے کہ
زبان نے پھر بیٹھا کھایا اور اب جبکہ امام کی عمر اسی سے بھی تجاوز ہو چکی ہے مصر کی ولایت قضا پر پھر صیبت آئی۔ ایک
شخص عبداللہ نامی جو ابن زبر کے نام سے مشہور تھا اپنی چالاکیوں اور خلیفہ وقت مقتدر باللہ کی سادگی سے نفع اٹھا کر مصر
کا قاضی ہو گیا۔ داستانِ تو اس کی لمبی ہے مختصر یہ ہے کہ مقتدر باللہ کا وزیر علی بن عیسیٰ اس کی حالت سے واقف تھا
اس کو خود جب دمشق کے دورہ پر گیا ہوا تھا اس شخص کا تجربہ ہو چکا تھا۔ دمشق کا اس زمانہ میں ابن زبر قاضی تھا پٹنک
اس سے تنگ تھی لوگوں کا وفد وزیر کے پاس اس کی شکایت کرنا ہوا پہنچا علی بن عیسیٰ نے قاضی ابن زبر سے پوچھا لوگ
کیا کہہ رہے ہیں بولا کہ گرنی کی شکایت کر رہے ہیں۔ علی بن عیسیٰ کو اس کی کھلی شرارت پر سخت غصہ تھا اس وقت کچھ
نہیں بولا اور بغداد پہنچ کر اس کی موقعی کا حکم بھیج دیا۔ ابن زبر نے کو تو بغداد آ گیا اگر ایک ایسی چال کر گیا کہ علی بن عیسیٰ
کی وزارت ہی ختم ہو گئی۔ ایک خاص ذریعہ سے مقتدر تک ایک خبر ابن زبر نے پہنچائی جو ایک خراسانی مسافر کی طرف
سے تھی جس میں اس خراسانی مسافر کی طرف سے ظاہر کیا گیا تھا کہ تین دن سے میں مسلسل خواب میں حضرت عباس
رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھ رہا ہوں وہ ایک عمارت بناتے ہیں لیکن ایک شخص انھیں اس کو ڈھکا دیتا ہے۔ میں نے حضرت عباس

عرض کیا کہ یا عم رسول اللہ یہ آپ کو کون ستارہ ہے فرمایا کہ علی بن عیسیٰ وزیر ہیں اپنے لشکے کے لئے عمارت بنانا ہوں اور وہ گرا دیتا ہے۔ ایسی بے لاگ ترکیب سے پتھریر سادہ لوح مقتدر تک پہنچی کہ مقتدر رنج اٹھا اور اس نے علی بن عیسیٰ کو وزارت سے الگ کر دیا۔ وزیر علی بن عیسیٰ حیران تھا مگر کیا کرنا اور خواب کا جواب کیا دیتا علی بن عیسیٰ ہی ابن زبر کی راہ کا نشانہ تھا۔ اس کا ہٹنا تھا کہ وہ مصر اور دمشق دونوں کا قاضی ہو گیا۔ (ملقات ص ۵۴)

امام طحاوی کی قبرستی تھی کہ زندگی کی آخری گھڑی میں مصر کا قاضی ابن زبر عیسا چال باز مکار آدمی غرور ہو کر آیا۔ آنے کے ساتھ ملک میں رشوتوں اور مظالم کا بازار گرم ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نجس سیاہ سینہ قاضی کے عہد میں امام طحاوی گوشہ گیر ہو گئے اور حکومت سے اتنے کنارہ کنارہ رہنے لگے کہ پہلے فتناء سے کچھ مراسم سوال و جواب اور علمی مذاکرات کے جوڑتے تھے اس سے بھی دست بردار ہو گئے غالباً یہی وجہ ہے کہ ایک دفعہ ابن زبر نے شہر کے سب سے بڑے عالم خیال کر کے کوئی استفقا امام کے پاس بھیجا لیکن امام نے اس کا تسلی بخش جواب نہیں دیا۔ اسی ابن زبر کے زمانہ میں ایک اور واقعہ بھی پیش آیا یعنی قاضی محمد بن عبدہ جن کے امام طحاوی سکرٹری تھے ان کے زمانہ کا کوئی طے شدہ مقدمہ تھا اسی کے متعلق ابن زبر کے زمانہ میں بھی کوئی معاملہ چھڑا ضرورت اس کی ہوئی کہ امام طحاوی اس مقدمہ میں خود حکمہ قضا میں حاضر ہو کر اپنا بیان دیں۔ ابن زبر نے ان کو بلا بھیجا۔ امام طحاوی سوار ہو کر اس کے اجلاس میں گئے اور گواہی دی۔

آگے جس واقعہ کا ذکر کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن زبر کی امام طحاوی سے یہ پہلی ملاقات تھی اور فحوی جو اس نے دریافت کر لیا تھا وہ محض ان کی علمی شہرت و جلالت کی بنیاد پر تھا، خود بردار راست نہ قاضی ان سے ملا، اور امام تو اس سے خود کیا ملتے۔ بہر حال جب اظہار ہوا تو قاضی ابن زبر امام کی طرف متوجہ ہوا اور عیسا کہ چاہئے ان کے ساتھ اس نے ملاطفت اور تکریمی برتاؤ کیا۔ اسی سلسلہ میں امام کو خوش کرنے کے لئے اور کچھ اپنی حدیث دانی کا اثرا قائم کرنے کے لئے بولا کہ تیس سال ہوئے آپ کے واسطے ایک حدیث ایک شخص کے ذریعہ سے مجھے پہنچی ہے۔

خدا جانے ابنِ زبر کا یہ دعویٰ صحیح بھی تھا یا صرف امام کو مسرور اور کچھ اپنے علمی و دینی شوق کے ثبوت میں یہ لطیفہ اس نے گھڑ لیا تھا کیونکہ محدثین ابنِ زبر کے متعلق لکھتے ہیں کہ اس کی یہ عام عادت تھی کہ کسی ایک حدیث کے متن کا ٹکڑا اس میں دوسری سند لگا دیا کرتا تھا اور یوں حدیثوں میں جعل بنایا کرتا تھا۔ امام الدارقطنی نے اپنا چشم دید واقعہ اس شخص کے متعلق یہ درج کیا ہے کہ میں ابنِ زبر کے پاس حاضر ہوا مگر اس وقت میری عمر کم تھی۔ میں نے دیکھا کہ اس کے سامنے ایک کاتب بیٹھا ہوا ہے اور ابنِ زبر اس کو حدیث املا کر رہا ہے مگر طریقہ لکھانے کا عجب تھا یعنی حدیث ایک جز سے لکھا، اور سند دوسرے جز سے۔

ایسی صورت میں کیا عجب ہے کہ امام طحاوی کو دیکھ کر اس نے ان کے کسی شاگرد کی طرف اس حدیث کو منسوب کر کے روایت کر دیا ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام نے ابنِ زبر سے پھر اس کی بھی درخواست کی کہ یوں تو حضور کا میں بالواسطہ شاگرد ہی ہوں لیکن اگر جناب والا براہِ راست تلمذ کے شرف سے سرفراز فرمائیں تو بندہ نوازی ہوگی۔ پورے امام کا دل حالانکہ اس کمینہ فطرت بذمہ کنندہ اسلام و امت اسلامیہ سے چڑا ہوا تھا۔ حالات سب معلوم تھے مگر وہ ٹکا کہا جاتا ہے کہ امام نے اس سے بھی چند حدیثیں روایت کیں۔

اور یہ تو اس وقت ہے جب ابنِ زولاہ کے الفاظِ محدث بد میں حدیث کا فاعل امام طحاوی کو قرار دیا جائے جو تباہ رہے لیکن اگر اس کا فاعل ابنِ زبر ہی ہوا و مطلب یہ لیا جائے کہ جس حدیث کے متعلق اس نے باور کرایا تھا کہ بالواسطہ آج سے تیس سال پہلے میں نے اس کو لکھا ہے، یہ بتانے کے لئے میں اس کو بھولا نہیں ہوں۔ یعنی آپ کا بڑا قدر دان ہوں، اس کے ثبوت میں اس حدیث کو زبانی امام کے سامنے اس نے پڑھ دیا ہو تو اس مطلب کی بھی گنجائش ہے، بلکہ اگر بالواسطہ شاگرد بننے کی بھی خواہش ہو تو عرض علی الشیخ کے طور پر اس کی سند بجائے بالواسطہ کے امام طحاوی کے ساتھ بلاواسطہ متصل ہو جاتی ہے۔

قاضی ابنِ زبر کے متعلق ایک بات یاد رکھنے کی ہے کہ جناب کی تصنیفات عالیہ میں ایک کتاب تشریف الفقہ

لہ یعنی فقہری کو امیری پر ترجیح حاصل ہے۔

حلی الغناء بھی ہے، الذہبی نے جہاں ان کی کتابوں کی فہرست دی ہے اس کتاب کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔

عجیب بات ہے کہ ٹھیک جس سال امیر تمکین جو ابن زبیر کے پشت پناہوں میں اور مصر کا اس زمانہ میں والی (گورنر) تھا، اتفاق سے مسلول ہو گیا، حالت روز بروز بدتر ہونے لگی۔ ابن زبیر کو اندیشہ ہوا کہ امیر اگر کہیں لرھک گیا۔ تو مصر کی عام ہلک میری ٹکا ہوئی کر کے رکھ دیگی، برا پریشان ہوا اس زمانہ میں ایک شافعی عالم اسماعیل بن عبدالواحد پر امیر تمکین بہت اعتماد کرتا تھا مصر میں موجود تھے۔ ان کی خوشامد درآد کر کے اس نے راضی کیا کہ امیر میری رخصت منظور کرالو، میں گھر دشت جا آچاہتا ہوں، وہاں سخت ضرورت ہے اور یہ بھی کہ میری جگہ نصرمانہ طور پر آپ ہی کام بھی کیجئے، اسماعیل راضی ہوئے لیکن امیر تمکین راضی نہیں ہوتا تھا۔

فل یزل ابوہاشم کلیم الامیر ابوہاشم (اسماعیل بن عبدالواحد) بار بار امیر تمکین سے ابن زبیر کی چھٹی کے

حتی اذن لفی ذلک متعلق اصرار کرتے رہے تا اینکه اس کو رخصت مل گئی۔

رخصت کی منظوری جو نبی ملی، ابوہاشم اسماعیل کو اپنا قائم مقام بنا کر سیدھا دمشق بھاگایہ ۱۳۳ھ کا واقعہ ہے اور خدا کی شان دیکھئے کہ اسی سال حضرت امام ابو جعفر الطحاوی کی وفات ہوتی ہے۔ ابن خلکان او دوسرے مورخوں کا اتفاق ہے کہ

دوفی سن احدى وعشرين ثلثمائة ۱۳۳ھ ہجری میں ان کی وفات ہوئی

البتہ ابن زبیر مصر سے جان بچا کر اسی سال کے جمادی الاول میں بھاگاکا ہے اور ہمارے امام کی وفات چونکہ یقینہ کی پہلی تاریخ کو ہوئی عیا کہ ابن خلکان نے تصریح کی ہے گویا اس کے معنی یہ ہوئے کہ ابن زبیر کی داگی کے سات مہینہ بعد امام طحاوی نے رحلت فرمائی۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ چند مہینے امام پرمض الموت کے گزربے کیونکہ ابن زبیر کے بعد جمادی الثانی ۱۳۳ھ

میں مشہور اسلامی مصنف عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ الزہری المعروف بابن قتیبہ کے صاحبزادے احمد بن عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ کو ہم مصر کا قاضی پاتے ہیں۔ ابن خلکان نے ان ہی ابن قتیبہ قاضی کے متعلق لکھا ہے کہ

تولی القضاء بمصر وقد بمحافل ثامن هنرمون مصر کے قاضی مقرر ہوئے اور ماہِ جاری الاخرہ
جمادی الاخرہ سنہ ۱۱۷۱ھ عشرہ رجب ثلثاً ۱۱۷۱ھ کو وہ مصر پہنچے۔

قاضی ابن قتیبة قطع نظر اس کے کہ بڑے باپ کے بیٹے تھے خود بھی اپنے وقت کے مسلم الثبوت علماء اور مفسرین
میں شمار ہوتے ہیں، ان کی کتابیں ”ادب الکاتب“ اور ”اصلاح النطق“ اب بھی عزت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں ایسے
علم دوست اور علمی گھرانے کے قاضی سے یہ بعید معلوم نہ ہو کہ نامِ محامی کا جو مقام اس وقت مصر میں قائم ہو چکا
تھا ان سے وہ باوجود موافق نہ ہوئے کے ملاقات نہ کر سکا۔ غالب قریب ہے کہ امام کی حالت تقیم ہو چکی ہوگی اور خود
بیچارے قاضی ابن قتیبة کچھ مطمئن بھی نہ تھے۔ رفع الامر کے حوالے سے تو یہ نقل کیا گیا ہے کہ مصری جن پر مروت دانت کہئے
یا جیسا وہ کہتے تھے عثمانیت کا زیادہ غلبہ تھا، قاضی ابن قتیبة جب قضا کا چارج لینے کے لئے جامع مسجد کی طرف
جاسیوں کے مشہور سیاہ رنگ کے لباس میں روانہ ہوئے تو

فثار علی العالم فجھوہ و مرقوا سواحہ ۱۱۷۱ھ لوگ ان پر ٹوٹ پڑے اور تھوڑا شروع کر دیا ان کے سیاہ لباس کو پھاڑ دیا

اور اس فرعونی سلوک کے ساتھ ساتھ یہ بھی ہوا کہ پانچ مہینے سے زیادہ قاضی نہ رہ سکے۔ غالباً ان ہی
پریشانیوں میں وہ الطحاوی کی عیادت ہو گئی نہ گئے یا شاید اہل تاریخ نے اس کا ذکر نہ کیا۔ خیر کچھ بھی ہو عجیب اتفاق
ہے کہ ٹیک و قلعہ ۱۱۷۱ھ کی پہلی تاریخ کو امام کا انتقال ہو گیا ہے اور الکندی کے طغقات میں غالباً مجمع الادباء کے
حوالے سے یہ فقرہ منقول ہے کہ قاضی ابن قتیبة

صرف عن القضاء فی آخری ذی القعدہ ۱۱۷۱ھ مصر کی قضاوت کی آخری ذی قعدہ ۱۱۷۱ھ میں اٹھائے گئے

گویا امام طحاوی کی وفات کے پندرہ برس دن بعد ابن قتیبة کا بھی عہدہ قضا سے انتقال ہو گیا اور چند ہی
دن بعد یعنی ۱۱۷۱ھ کی ربیع الاول میں دنیا سے بھی چل بے۔

امام طحاوی کا نسب اور ولادت و وفات | خلاصہ یہ ہے کہ عرب کے چند قبائل جن کی طرف الازدی کی نسبت کی جاتی ہے۔

ان میں سے آذربک ایک خاندان مصر کے طحا یا طحیۃ یا جیا کہ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب باب فی تصحیح الانبا میں لکھا ہے کہ طحا نہیں بلکہ طحا کے قریب ایک اور گاؤں طحوط ہے، وہاں یہ خاندان اگر آباد ہو گیا تھا۔ مجھے اس کا پتہ نہ چل سکا کہ عرب سے منتقل ہو کر شروع شروع میں اس خاندان کے کون آدمی طحا میں آکر سکونت پذیر ہوئے۔ سلسلہ بن القاسم الاندلسی نے اپنی تاریخ میں جو نسب نامہ امام طحاوی کا دیا ہے وہ یہ ہے احمد بن محمد بن سلمہ بن عبد الملک بن سلیم بن سلیمان بن جاب۔

اس سے غالب قریب یہ ہے کہ ان میں ساتویں آدمی جاب البدو سے نکل کر مصر پہنچے، سوا دو صدیوں میں سات پشتوں کا گذر جانا محل تعجب نہیں ہے بلکہ زیادہ قریبی ہوتا ہے کہ ایک ایک صدی میں تین پشتیں گذرتی ہیں بہر حال اسی خاندان میں ہمارے امام ابو جعفر طحاوی رحمۃ اللہ علیہ یا جیا کہ السمعانی نے هو الصحیح کہتے ہوئے سلسلہ کو ترجیح دی ہے، اربع الاول کو پیدا ہوئے اور تقریباً ۸۲ سال تک اس دنیا کے مختلف نشیب و فراز سے گذرتے ہوئے رحمۃ اللہ علیہ یکم ذیقعدہ کو جان جہاں آفریں کے سپرد کی۔ ابن خلکان نے لکھا ہے دفن بالفلأفتو قبرہ مشہور رہا رحمۃ اللہ علیہ قرائد میں دفن ہوئے ان کی قبر اس خط میں مشہور ہے۔

ولاد کی پوری تفصیل اب تک مجھے نہیں مل سکی صرف ان کے ایک صاحبزادے ابو الحسن علی بن احمد اور علی بن احمد کے صاحبزادے یعنی امام طحاوی کے پوتے ابو علی الحسن بن علی کا کتابوں میں لوگ تذکرہ کرتے ہیں۔

سلسلہ سیوطی کی اصل عبارت یہ ہے انہ ائ ابو جعفر الطحاوی یس من طحا بل من طحوط قریب من قریۃ طحا۔ فکرو ان یقال لہ طحوطی۔

واضح علم بالاصواب سیوطی نے یہ دعویٰ کس بنیاد پر کیا ہے۔ لیکن خود مصر کے رہنے والے ہیں اس لئے بہر حال ان کے قول میں ایک غیر مصری کو شک کی کیا گنجائش ہو سکتی ہے۔ مگر سمجھ میں نہیں آتا ہے کہ بعد کو ایک خفی عالم جنہوں نے شامی یا حاشیہ لکھا ہے اور طحوطی کے نام سے ان کا حاشیہ مشہور ہے، اگر امام طحاوی طحوطی کہلاتے تو اس میں حرج کیا تھا آج کل کے جدید جغرافیہ مصر میں طحطا، نامی مقام دریائے نیل کے کنارے پایا جاتا ہے، خیال گذرتا ہے کہ طحا اور طحوط بھی اسی کے آس پاس ہی ہوں گے۔ یا ان قدیم مقامات میں سے کسی ایک کا نام طحطا باقی رہ گیا۔

سلسلہ ابن خلکان ج ۱ ص ۱۹۔

سماعی نے لکھا ہے: ابو جعفر طحاوی کے بیٹے ابو الحسن علی بن احمد طحاوی وہ ابو عبد الرحمن احمد بن شعیب النسائی وغیرہ سے حدیث روایت کرتے تھے ۲۵۰ھ میں ان کی وفات ہوئی، ابو جعفر کے پوتے ابو علی الحسن بن علی بن احمد الطحاوی کا ۳۳۰ھ کے ماہ ربیع الاخر میں انتقال ہوا۔

خیر یہ نور سی حالات ہیں، ہر شخص جو پیدا ہوتا ہے وہ کہیں پیدا ہوتا ہے، کسی سنہ میں مڑتا ہے اور کسی مقام ہی میں دفن ہوتا ہے۔ کچھ لوگ اولاد بھی چھوڑتے ہیں، اسی طرح غربت سے امارت، جہل کے بعد علم یہ بھی چنداں خصوصیت کی بات نہیں اور گو عام کتابوں میں امام کے حالات ایک صفحہ دو صفحہ سے زائد نہیں ہیں لیکن خلا کا شکر ہے کہ اس سلسلہ میں ہزارہا صفحات کے پڑھنے سے جو متفرق اجزائے مجھے ملتے چلے گئے ان کو ایک خاص ترکیب سے جمع کرنے کی غالباً مجھے پہلی دفعہ سعادت نصیب ہوئی، ورنہ جہاں تک میرا مطالعہ ہے۔ اس وقت تک امام کے حالات پر مستقلاً کوئی کتاب نہیں پائی جاتی۔ عامہ اہل تراجم و تذکرات ان کے ترجمہ کو صفحہ دو صفحہ پر ختم کر دیتے ہیں اور یہ پہلی دفعہ امام کے حالات کا اتنا زیادہ ذخیرہ ایک جگہ بھجوانہ جمع ہو گیا۔

لیکن اب وقت آگیا ہے کہ پھر اس سلسلہ کی طرف رجوع کر دوں جس کی طرف شروع سے میں اشارہ کرتا چلا آیا ہوں، مصر کا ائمہ ثلاثہ امام مالک و شافعی و ابو حنیفہ کے فقہ سے ابتدائی صدیوں میں جو تعلق رہا اور اسے تفصیلاً بتا چکا ہوں۔ پھر امام طحاوی کے اماموں اور امام شافعی کے شاگرد ابو ابراہیم اسماعیل المزنی اللامام اور قاضی بکار کے تعلقات پر میں نے روشنی ڈالی تھی۔ بتایا تھا کہ امام مزنی سے جدا ہو کر امام طحاوی قاضی بکار کے سرکاری بھی رہے اور ان پڑھتے بھی رہے۔ اسی زمانہ میں قاضی بکار کا مزنی کی کتاب مختصر کو دیکھ کر حنفی مذہب کی تائید اور امام شافعی کی تردید میں ایک کتاب جلیل کی تصنیف میں مشغول ہونا اور اسی کو میں نے امام طحاوی اور امام مزنی کے تعلقات کے خراب ہونے کا سبب قرار دیا تھا۔ عجب بات ہے کہ سلف کی جتنی کتابیں اس باب میں اب تک میری نظر سے گذری ہیں، ان میں مزنی اور طحاوی کے درمیان کس مسئلہ پر اختلاف ہوا اس کی تصریح نہیں ملی، صرف بعد کو ابن عساکر ابوسلمان بن حرب کے حوالے سے تاریخ دمشق میں اتنا اضافہ ملا کہ جھگڑے کا سبب یہ ہوا کہ

”کلم الطحاوی وما یخصر المرئی فی طحاوی نے ایک طحاوی کے سامنے ایک مسئلہ پیش کیا تو اسی کے مسئلہ فقال المرئی الخ۔“

بدر مرئی نے ان کو وہ بات کہی (یعنی جس کا ذکر وہ نہ کر سکا) کہ وہ اس کے لئے

چونکہ مسئلہ کا لفظ عموماً واجب بولا جاتا ہے تو اس سے علمی مسئلہ مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس سے اتنا تو معلوم ہوا کہ گفتگو علمی مسئلہ میں ہو رہی تھی لیکن حیرت ہے کہ مولانا عبدالحی فرنی محلی نے جن کے ماخذ تقریباً وہی کتابیں ہیں۔ جن سے میں نے مولانا فرنی کے پاس خدا جلے کس مسئلہ کی بنیاد پر اپنی کتاب ”الفتاویٰ البہیہ“ میں اس جھگڑے کا ذکر کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے کہ

”کان الطحاوی یکتب النظر فی کتبہ ابی حنیفہ طحاوی ابو حنیفہ کی کتابیں بکثرت لکھا کرتے تھے مرئی نے ان فقال للمرئی لا یجوز مثلاً شیء۔“

اس حال کو دیکھ کر کہا ”تجسس ہے کچھ نہ بن آئے گا۔“

اگر مولانا مرحوم کا یہ بیان قیاسی نہیں ہے۔ بلکہ کسی تاریخی حوالہ پر مبنی ہے۔ تو پھر جس نتیجہ تک میں عقلی اور قیاسی قرائن کی روشنی میں پہنچا ہوں اس کی گونہ تاریخی تائید بھی مہیا ہو جاتی ہے لیکن جہاں تک میرا خیال ہے کچھ اس میں رت قدم جلی ہے کیونکہ اب تک کسی کتاب میں اتنی صاف صراحت اس مسئلہ کی مجھے نہیں ملی میرا گمان ہے خدا کرے غلط ہو کہ ابن خلکان نے المرئی کے متعلق امام طحاوی کے واسطے یہ جو نقل کیا ہے کہ جب مذہب برٹنے کے متعلق ان سے سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ میں اپنے ماموں مرئی کو دیکھنا تھا کہ ”کان یدیم النظر الی کتب ابی حنیفہ ص ۱۹“ شاید کچھ اسی سے غلط بحث ہوا ہے اور اسی وجہ سے شرفیہ میں مولانا کے اس قول کو میں نے پیش نہیں کیا۔ قریب قریب شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی یہی کیا ہے (کہ المرئی طحاوی را تعیر بہ بلاوت کرو ص ۸۰) حالانکہ یہ قیاساً تو کہا جاسکتا ہے لیکن مورخین نے اس کی تصریح نہیں کی ہے۔ بہر حال اگر ان حضرات نے

”لغة تفتیح ابن عساکر ص ۱۸۔“ ملکہ بعد من لسان المیزان میں ابن حجر کی یہ عبارت بغیر کسی حوالہ کے ملی۔ مرئی و طحاوی کے بگاڑ کی وجہ درج کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ”وذلك ان كان يعرفه فمرت مسئلة دقيقة فلم يفهمها ابو حفص فبالغ المرئی فی تقریرها فلحقه تعقيل ذلك فخصص المرئی بتعویلا اسان ص ۵۰“ قیاسی طور پر انہ ایں میں تہہ تک پہنچا اتنی خوشی ہوئی کہ مجسب انہی الفاظ میں صافظ ابن حجر نے واقعہ کی تفصیل بیان کی ہے۔

ان نفروں کو کسی معتبر مورخ کی کتاب سے نقل فرمایا ہے تو مسئلہ اور زیادہ صاف ہو جاتا ہے۔

اب میں پھر اس سلسلہ کے آئندہ واقعات پر بحث کرنا چاہتا ہوں، میرا خیال ہے کہ قاضی بکار نے اس وقت جب طحاوی ان کے ساتھ تھے المرزئی کی مخفیہ کے مقابلہ میں اپنی "کتاب جلیل" تصنیف کی، چونکہ اس کتاب کی تصنیف میں بطور مددگار کے امام طحاوی کی شرکت یقینی ہے۔ آخر وہ اسی شافعییت اور خفیت ہی کے قصہ میں تو اپنے ماموں کے یہاں سے الگ ہوئے تھے اور جیسا کہ میرا خیال ہے جھگڑے میں شدت قاضی بکار کی اسی تصنیف جلیل کی بدولت پیدا ہوئی، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ طحاوی سے زیادہ اس کتاب سے اوکس کو دلچسپی ہو سکتی تھی، مگر تب قاضی بکار عہدہ قضا سے الگ ہو گئے اور ان کی وجہ سے طحاوی بھی مالی مشکلات میں مبتلا ہوئے۔ میں نے بتایا تھا امام پر جس عہدہ یہ افتاد پڑی اس وقت تک مرزئی زندہ تھے اس مصیبت میں ہو کہتا تھا کہ اپنے سرپرست قاضی بکار کو حکومت کے غتاب اور ایسے سخت غتاب میں پا کر وہ اپنے ماموں کی پناہ ڈھونڈنے لیکن جہاں تک واقعات سے معلوم ہوتا ہے غیرت مند بھانجے کو ماموں کے الفاظ سے اتنا صدمہ پہنچا تھا کہ اس حال میں بھی وہ ان کی طرف رجوع نہ ہوئے حالانکہ اس حال میں وہ برسوں بتلا رہے خدا ہی جانتا ہے کہ اس زمانہ میں ان کے بسراوقات کی کیا صورت تھی، حکومت بگڑی ہوئی، موروثی جائیداد پر چا کا قبضہ، اس لئے جہاں تک میرا قیاس ہے مرزئی کی زندگی میں براہ راست تصنیف تالیف میں مشغول ہونے کا طحاوی کو موقع نہ ملا۔ ماموں نے ان کے متعلق جو پیش گوئی ناکامی نامرادی کی کی تھی، ایک طرح سے ان کی زندگی تک گویا پوری ہی ہو رہی تھی۔ طحاوی چاہتے ہوں گے کہ کاش! کچھ بھی فرصت میسر ہو تو میں ان کو اپنا جو ہر دکھاؤں۔ لیکن بچارے کو زمانہ کے سخت ہاتھوں نے اس کا موقع نہ دیا۔ تاہم طحاوی کو اسی حال میں چھوڑ کر ۷۷۷ھ میں امام مرزئی کا انتقال ہو گیا مگر طحاوی کی مصیبت پھر بھی ختم نہ ہوئی۔ بالاخر خدا کر کے المرزئی کی وفات کے بارہ تیرہ برس بعد قاضی محمد بن عبدہ کے زمانہ میں ان کا عمر سیر سے بدلا۔ بجز چند دنوں کے جب خلیفہ ابن ابا نے آپ کو جیل بھیج دیا تھا لیکن یہ ایک فوری مصیبت تھی جو ٹل گئی پھر ان کو اس قسم کی پریشانیوں سے سائبندہ پڑا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام طحاوی کو قاضی محمد بن عبدہ کے سکرٹری ہونے کے بعد چوالیس سال کی طویل مدت ایسی

ہی جس میں وہ اطمینان سے کام کر سکتے اور اپنی زندگی کے نصب العینوں کی تکمیل کر سکتے تھے۔

امام کی پہلی تصنیف | یوں تو عام طور پر لوگ ملا علی قاری کے طبقات کے حوالہ سے طحاوی کی البیانات کے متعلق یہ فقرہ نقل کرتے ہیں کہ

ان معانی الاثار اولی تصانیف وشکل الاثار اخر تصانیف معانی الاثار ان کی پہلی کتاب ہوا اور شکل الاثار آخری

مکن ہے ملا علی قاری نے یہ حوالہ کسی معتبر کتاب سے اخذ کیا ہو لیکن باوجود تلاش کے متقدمین کی کتابوں میں اب تک مجھے یہ چیز نہیں ملی جیسا کہ امام نے اس کتاب کے دیباچہ میں صراحت لکھا ہے۔ یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ امام طحاویؒ نے معانی الاثار ان لوگوں کو پیش نظر لکھ کر لکھی ہے جو ایمانی کمزوری اور جہالت کی وجہ سے حدیثوں کی صحت کے سب سے منکر تھے۔ گویا اس کتاب کا براہ راست تعلق حنفی اور شافعی اختلاف سے نہیں ہے۔ کیونکہ خدا نخواستہ وہ شوافع کو اہل الاتحاد اور معتزلہ اہل الاسلام کیسے کہہ سکتے ہیں جو حدیثوں کے علمبردار ہیں بلکہ یہ نسبت اورائمہ کے حدیثوں کے مسئلہ میں گویا زیادہ بدنام دہی ہیں جس کی طرف میں نے تہمیدیں کچھ اشارہ بھی کیا ہے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں اس نقطہ نظر سے امام طحاویؒ کو سب سے پہلے کتاب لکھنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی بلکہ جن واقعات وحالات کا ذکر میں کر چکا ہوں اگر ان کو سامنے رکھا جائے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ سب سے پہلے جن تصنیفی کام کی ان میں صلاحیت اور جس کا سلیقہ پیدا ہو سکتا تھا وہی چیز ہو سکتی ہے جس کی شوق انھوں نے قاضی بکار کی صحبت میں ہم پہنچائی تھی اور جس کی کوان کو شروع سے لگی ہوئی تھی۔ اس لحاظ سے یہ دعویٰ بیجا نہیں کہ امام نے سب سے پہلے جو کتاب لکھی ہے وہ ان کی وہی کتاب ہو سکتی ہے جس کا نام مختصر الطحاوی ہے اور جو آپ کے ماموں المزنی کی کتاب مختصر المزنی کی ٹکریپر لکھی گئی ہے کیونکہ اس کتاب میں تقریباً وہی مضامین بیان کئے گئے ہیں جن پر قاضی بکار کی کتاب مشتمل تھی۔ اپنی مختصر کے دیباچہ میں طحاوی خود ہی ارقام فرماتے ہیں۔

جمع فی کتابی هذا اصناف الفقہ اللہی اس کتاب میں فقہ کے ان مسائل کو میں جمع کیا ہے

لا یسم الا انسان جملہا و مینت الجوابات جس سے جاہل رہنے کی اجازت کسی آدمی کو نہیں مل سکتی

عنہما من قول ابی حنیفہ و ابی یوسف اور میں نے اس سلسلہ میں جواب دیتے ہوئے ابونصفہ
و محمد - ابی یوسف و محمد کے اقوال درج کئے ہیں۔

یہ دیکھا چہ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں نقل کیا ہے پھر اس کے شارح احمد بن علی الوراق کے حوالہ
سے اس کتاب کے متعلق اتنا اور اضافہ کیا ہے۔

اذکان هذا الكتاب يشتمل على عام مسائل چونکہ یہ کتاب (مختصر الطحاوی) زیادہ تر ظانی مسائل
الخلافت و کثیریۃ من الفروع - ۱۵ اور فروع پر مشتمل ہے۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں قاضی بکار کی طرح زیادہ تر خلافت پر امام ابی حنیفہ اور قاضی ابو یوسف
امام محمد کے نقاط نظر سے بحث کی گئی ہے اور سچ پوچھئے تو یہ ذرا صل المرتبی کی مختصر کا قاضی بکار کی کتاب
کے بعد دوسرا جواب ہے۔ صرف اس لئے نہیں کہ اس کا بھی نام مختصر ہے بلکہ حاجی خلیفہ نے لکھا ہے، کہ
امام طحاوی نے اپنی اس مختصر کو

الفہ صغیرا و کبیرا و سبہ مختصر و مشکوٰۃ میں لکھا ہے ایک بڑے بیانہ پر ایک چھوٹے پر
کتر ترتیب المرتبی - ۱۶ اور ترتیب اس کی دی مرتبی کی مختصر کی ترتیب ہے۔

گویا یوں سمجھا جاوے کہ قاضی بکار کی کتاب کا مختصر الطحاوی نقش ثانی ہے اس کی مشق اپنے استاد اور
قاضی سے کی تھی اسی لئے سب سے پہلے قلم اس پر اٹھانا زیادہ قرین قیاس ہے بلکہ اس کتاب کا لکھنا توان کی زندگی
کا ایک بڑا نصب العین تھا۔ اماموں کو چھوڑ کر بھاگے تھے انہوں نے نامرادی کی بد عادی تھی، وہ دکھانا چاہتے تھے کہ
جو کمال آپ نے شافعی مذہب میں حاصل کیا ہے اگر میں نے حنفی مذہب میں وہی کمال حاصل کر کے نہ دکھایا تو بات ہی
کیا ہوئی۔ مروضین باتفاق لکھتے ہیں کہ

لماصنف مختصرو قال رحمہ اللہ ابا ابراہیم جب طحاوی نے اپنی مختصر تصنیف کی تب کہا کہ ابراہیم (یعنی مرتبی) پر

لو کان جبالکھن عینہ (ص ۱۸) خدا رحم کرے آج زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ دیتے :-

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اپنے ماموں کے دعویٰ اور پیش گوئی کے مقابلہ میں انھوں نے بھی کتاب لکھ کر پیش کی تھی۔ ایسی صورت میں غور کیا جاسکتا ہے کہ موقع ملنے کے باوجود وہ بجائے مختصر کے جس سے ان کے ماموں صاحب کی پیش گوئی غلط ہو سکتی تھی وہ کوئی دوسری کتاب کیوں لکھتے۔ ان کا شروع سے نشانہ مرنی اور مرنی کی پیش گوئی ہی تھی۔ بچے کے کو جب تک زمانے نے موقع نہ دیا اور یہ اتفاق تھا کہ جب تک امام مرنی زندہ رہے طحاوی ان کی قسم توڑنے کا سامان فراہم نہ کر سکے۔ لیکن جوں ہی ان کو پہلا موقع ملا انھوں نے سب سے پہلے شافعی مذہب کے مختصر کے مقابلہ میں شیعہ انہی ابواب و فصول کے ساتھ جو مرنی نے اختیار کی تھی اپنی مختصر مرتب کی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ پھر عمر بھر اس میں رد و بدل کاٹ پیٹ کا سلسلہ انھوں نے جاری رکھا ہو۔ بلکہ یہ بات کہ طحاوی نے مختصر ایک کبیرا اور ایک صغیر لکھا ہے، میرا خیال ہے کہ کبیرا تو ان کی اصلی کتاب ہے جو اغلب قرینہ ہے کہ قاضی بکار کے قدم بقدم ہوگی پھر بعد کو انھوں نے اسی کو جب سمیٹا ہوگا اسی کا نام مختصر صغیر رکھ دیا ہوگا۔

حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے اپنی کتاب بستان المحدثین میں امام طحاوی کے انتقال مذہب کے قصہ کو بیان فرمانے کے بعد یہ جو لکھا ہے کہ مرنی کے حلقہ کو چھوڑنے کے بعد ابو جعفر طحاوی نے سب سے بڑی رکیز آئندہ دفعہ ہمارے پیداکو مختصر بڑی کوشش کی تاہم نقد میں بڑی ہمارت پیدا کی اور تصنیف نمود کہ اور مختصر طحاوی گویند (ص ۸۷) مختصر تصنیف کی جے لوگ مختصر طحاوی کہتے ہیں۔

اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شاہ صاحب بھی مختصر ہی کو امام طحاوی کی اس تعلیمی جدوجہد کا سب سے بڑا نصب العین سمجھتے ہیں جس میں وہ اپنے ماموں کے یہاں سے الگ ہونے کے بعد مصروف ہوئے۔ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ دمشق میں طحاوی ہی کے حوالہ سے یہ روایت نقل کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ طحاوی کہتے تھے۔

قرئت قولی الاول فرائت المرنی فی المنام میں نے وہ بات پڑھی تو میں نے مرنی کو خواب میں دیکھا کہ

وہو یقول یا ابا جعفر! اغضبتک وہ فرماتے ہیں۔ ابو جعفر! میں نے تم کو غصہ دلایا، میں نے تم کو غصہ

دکرا کھا، تین۔ (ج ۱، ص ۵۹) دلایا۔ یعنی دوبارہ فقرہ ان کی زبان پر جاری ہے۔

بظاہر اس روایت میں بیان کرنے والے نے کچھ اجڑا چھوڑ دیے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ جب مختصر کی تصنیف سے طحاوی فارغ ہوئے ہیں۔ کیونکہ اس واقعہ کا ذکر اسی کے بعد کیا گیا ہے تو انہوں نے اپنی مختصر میں اپنے اس دعوے کو حیران کے اور مزنی کے درمیان بنا کر محاصرت تھی جب اپنی کتاب میں پڑھا اور ماموں کا قدرتی طور پر خیال آیا ہوگا کہ اس مسئلہ میں ان سے جھگڑا ہوا تھا، رات کو جب سوئے تو مزنی کو خواب میں دیکھا کہ وہ فرماتے ہیں کہ ابو جعفر! میں نے تمہیں غصہ دلادیا۔ میں نے تمہیں غصہ دلادیا۔“

کینت کے ساتھ کسی کو مخاطب کرنا عربی زبان کے محاورہ کی رو سے عزت یا محبت پر ہی دلالت کرتا ہے۔ گویا ایک طرح سے معذرت اور دل کی صفائی دونوں کا اس سے اظہار ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ طبعاً جب نام طحاوی صبح کو اٹھے ہوں گے، خواب کا خیال آیا ہوگا، پرانا قصہ یاد آیا ہوگا۔ دونوں میں خون کا رشتہ تھا ایسے، تو پراس کا جوش میں آجانا محل تعجب نہیں ہے ابن عساکر والی روایت میں اسی کے بعد جو یہ اضافہ ہے کہ طحاوی؟ مزنی کی قبر پر گزرتے تو کہا اللہ رحم کرے آپ پر ابوالبراسیم اکاش آپ زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا فرماتے۔

کچھ تعجب نہیں کہ خواب سے متاثر ہو کر امام طحاوی اسی دن غالباً ماموں کی قبر پر پہنچے ہوں گے اور اب اسی قسم کے کفارہ کا دوبارہ ذکر انہوں نے قبر پر کیا ہوگا۔ میرے خیال میں بجائے تعرض کے اس کو مطلب یہی لینا چاہئے کہ اپنے ماموں کا امام شکر یہ ادا کرتے تھے کہ آپ سے اس دن جھگڑنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس شہر سے ایک خیر پیدا ہو گیا۔ اگر آپ آج زندہ ہوتے اور میری علمی عظمت و شہرت اور میری فنی قابلیت و ریافت کو دیکھتے تو خوشی سے آپ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دیتے۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر یہ قصہ پیش نہ آتا تو شاید امام طحاوی میں وہ کہ نہ پیدا ہوتی جس نے ان کو بالآخر امت کے مرتبہ پر پہنچا دیا۔

بہر حال یہ تو ایک نکتہ بعد الوقوع ہے۔ کہتے ہیں یوں بھی امام طحاوی کی ایک گونہ عادت سی ہو گئی

تھی کہ جب طلبہ کو درس دیتے ہوئے کسی پیچیدہ مسئلہ کے حل کو پیش کرتے جو خود ان کے ذاتی غور و فکر کا نتیجہ ہوتا تو بیان کرنے کے بعد عموماً اسی رحم اللہ کے فقرہ کو دہراتے۔ فوائد یہیہ اور جواب ہر ضمیمہ دونوں میں ہے کہ ”طحاوی کا عام دستور تھا کہ جب درس دیتے اور مکمل و پیچیدہ سوالات کا حل پیش کرتے تو اس وقت ان کی زبان پر بے ساختہ وہی فقرہ رحم کرے اللہ میرے ماموں پر اگر زندہ رہتے تو اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتے۔

یہاں مدرسہ کا ایک دلچسپ لطیفہ قابل ذکر ہے وہی پرانی مثل ”شعر مر ابھرسہ کہ برد“ کی ایک پر لطف مثال ہے۔ مطلب یہ ہے کہ طحاوی کا یہ قول کہ ”میرے ماموں کو اپنی قسم کا کفارہ دینا پڑتا اگر زندہ رہتے“ اس پر مدرسہ کے مولویوں نے ایک اعتراض جوڑ دیا کہ امام مرنے نے تو واللہ عاجز منک شئی کہا تھا یعنی قسم میں صیغہ ماضی کا تھا اور اللہ بھی ایسے مواقع میں جب بغیر نیت کے سبقت لسانی کے طور پر نکل جاتا ہے تو ایسی صورت میں طحاوی کا جو مذہب ہے یعنی حنفی فقہ کی رو سے کفارہ ہی کب واجب ہوتا ہے؟ غالباً کسی دلائے شاہ عبدالعزیز صاحب پر یہ اعتراض کیا تھا۔ مدرسہ میں جب اعتراض اٹھ جائے تو بھلا اس کا جواب نہ دیا جائے بغیر اس کے لوگوں کی تسلی کیسے ہو سکتی ہے۔ بیچارے شاہ عبدالعزیز صاحب نے بستان المحیثین میں اس کا یہ جواب دیا تھا۔

ایں حکم بر مذہب مرنی است کفارہ دلائے کا حکم مرنی کے مذہب کے مطابق ہے
نہ بر مذہب طحاوی۔ نہ کہ طحاوی کے مذہب کی بنیاد پر

یعنی شافعیوں کے مذہب میں چونکہ اس قسم کی قسم جو بغیر قصد و ارادہ کے ہو اس پر بھی کفارہ لازم آتا ہے تو مرنی کو اپنے مذہب کی رو سے تو کفارہ دینا ہی پڑتا اور یہی طحاوی کی مرام تھی مگر مدرسہ کا یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو اعتراض وہاں اٹھا پھر قال اول کا سلسلہ ختم نہیں ہوتا۔ مولانا عبدالحی فرنگی علی نے اپنی کتاب الفوائد الہیہ کے حاشیہ پر شاہ صاحب کے اس جواب پر پھر اعتراض کر دیا۔

قلت هذا انما يصح اذا كان عینہ بلفظ میں کہتا ہوں کہ شاہ صاحب کا یہ جواب اس وقت
لا جاء منك على لفظه الماضی كما في صحیح ہو سکتا ہے اگر لاجا منک میں ماضی کا صیغہ

بعض الکتاب واما اذا کان عینہ بلفظہ ہو جلا علیہ البعض کتابوں میں ہے لیکن اگر مرنی کی قسم
یعنی علی الاستقبال فالکفار واجتہ فیہ مضارع کے لفظ بھی کی شکل میں پڑتی مستقبل سے عینہ
عندنا ایضاً کما لا ینحی علی ماہر الفقہ کا تعلق ہے تو کفارہ ایسی صورت میں خفی نہ رہے کہ روک واجب ہو۔
ظاہر ہے کہ یہ ایک تاریخی مسئلہ ہے کوئی قرآن کی آیت بلکہ حدیث بھی نہیں ہے کہ مورخین بچا رہے بغیر
ان الفاظ کے نقل کے ذمہ دار ہوں جو مرنی نے کہے تھے۔ میں نے کہیں نقل بھی کیا ہے کہ انھیں کتابوں میں لا الفلحہ
وغیرہ کے الفاظ بھی آئے ہیں۔ اس لئے اس پر بحث ہی غیر ضروری ہے ورنہ اگر سوال اٹھا یا جائے تو بہت سے اٹھ
سکتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ اگر کوئی قسم کھا کر مر جائے اور واقعہ اس کی قسم کے خلاف ظہور پذیر ہو تو قسم کھانے والے کو گناہ
ہوگا یا نہیں اگر وہ ذمہ دار ہے تو رشتہ کو اودین کے تحت وجوباً پائوں ہی تبرکاً کفارہ ادا کرنا چاہے یا نہیں مگر میری غرض
صرف ایک دلچسپ لطیفہ کا ذکر ہے۔ بھلا تاریخی مباحث میں اگر ان سلسلوں کو چھیڑا جائے گا تو کیا ایک واقعہ بھی
ختم ہو سکتا ہے؟ مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ امام طحاویؒ کے لئے اس دن کا یہ قصہ اسی "امراة سودا کا یونان
الحدیہا ہو گیا جس کا ذکر حضرت عائشہؓ کے حوالہ سے صحیح بخاری میں ہے اور جو ہر مجلس سے اٹھتے ہوئے
ویدوا الحدی یا من تعاجیب ربنا جیل کا دن ہمارے رب کے عجیب دنوں میں تھا
الا انہ من بلدة الکفر انجانی اسی دن میرے رب نے کفر کی آبادی سے نجات بخشی
پڑھا کرتی تھی۔ لہ

(باقی آئندہ)

لہ مختصر قصہ اس کا یہ ہے کہ ایک حبش باندی کسی قبیلہ میں رہتی تھی جس کی لونڈی تھی اس کے گھر کا ایک زیور غائب ہو گیا تھا۔
عام خیال لوگوں کا یہی ہوا کہ اس لونڈی کا کام ہے۔ مار دھاڑ ہوئی مگر وہ بالکل ناواقف تھی کہ عین اس حال میں کہ اس پر تشدد
ہو رہا تھا فضائے کوئی چیز گری۔ دیکھے ہیں کہ وہ زیور ہے۔ سرخ چمڑے سے چونکہ مڑھا ہوا تھا جبیل اچک کر بے گھائی تھی تھی
کہ گوشت کا کوئی ٹکڑا ہے لیکن کام کا نہ پا کر اس نے جھگ سے چھوڑ دیا۔ لونڈی بچاری کی جان نہج گئی۔
مگر اس ظلم کا اس پر اتنا اثر ہوا کہ اس قبیلہ سے فرار ہو کر وہ مدینہ منورہ چلی آئی اور مسلمان ہو کر وہیں رہنے لگی،
اپنے اسی واقعہ کو کبھی کبھی یاد کرتی تھی ۱۲۔

اصول دعوت اسلام

(۴)

از جناب مولانا محمد طیب صاحب ہم دارالعلوم دیوبند

عفو و درگزر | پھر اس راستہ میں ایک صبر ہی درکار نہیں کہ مبلغ ان ایذا رسانیوں کا تحمل کر کے چپکا ہو رہے بلکہ اسے ایک قدم آگے بڑھ کر ان شرارتوں کو معاف بھی کر دینا چاہئے کہ اسی سے مخاطب انجام کار ہوا رہ جائیں گے اور انہی کے آثار سے اس کی شفقت پہچانی جائیگی۔ اسی لئے حضور کو حکم دیا گیا تھا۔

فَاعْفُ عَنَّهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ
آپ ان کو معاف کر دیجئے اور ان کے لئے استغفار کیجئے
ایک جگہ ارشاد ہوا۔

فَاعْفُ الصَّغِيرَ الْجَبِيلَ
آپ ان سے اچھے طریقہ پر درگزر فرمائیے۔

پھر نہ صرف معاف کر دینے پر قناعت کا حکم ہوا بلکہ مبلغ کی خوبی یہ ہے کہ ان بڑائی کرنے والوں کے ساتھ بھلائی کرے اور احسان و حسن سلوک سے پیش آئے جیسا کہ احادیث میں ان اخلاق کو اعلیٰ کیہ کر کے سلسلہ میں شمار کرتے ہوئے اولوالعزمی کا نشان بتلایا گیا ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

صَلِّ مَنْ قَطَعَكَ وَاعْفُ عَمَّنْ
جو لوگ تم سے بد معاملگی کریں تم ان کے ساتھ بھی صلہ رحمی کا تڑپا
ظَلَمْتُ وَاحْسَنَ إِلَى مَنْ اسَاءَ إِلَيْكَ
کرو اپنے ظالموں کو معاف کر دو اور جو تم سے برا سلوک کریں تم ان

بہر حال مخاطبوں کی گستاخوں کو جھیلنا بلکہ انھیں معاف کر دینا بلکہ اور اولیٰ ان پر احسان کرنا مبلغ کے خاص تبلیغی اخلاق ہونے چاہئیں کہ ان کے بغیر تبلیغ میں پائیداری اور تاثیر پیدا نہیں ہو سکتی۔ لیکن ان خاص اوصاف

کو چونکہ مبلغ کے ذاتی کیریکٹر اور منصب تبلیغ میں خاص دخل تھا اس لئے قرآن مجید نے صریح عبارت میں بھی ان اوصاف کی طرف خصوصی توجہ دلائی۔ فرمایا

وَأَنْ عَاقِبَتُمْ فَعَاقِبُوا مِثْلَ مَا عَوْقِبْتُمْ اور اگر تم سزا دو تو اتنی ہی دقتی کہ تم کو دی گئی ہے لیکن اگر بہر حال تم صبر کرو تو یہ صبر کرنا صرف اللہ کے لئے بہتر ہے۔
وَأَصْبِرُوا صَبْرًا لَا يَأْتِي الْإِبْرَاقَ وَلَا يَخْزِي عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَلٰٓئِقٍ مَّا يَمْكُرُونَ ہو گا اور ان لوگوں کا نہ غم کیجئے اور نہ تنگدل ہو جائے ان کے
ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون مکر کی وجہ سے بے شبہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو تقویٰ کرتے ہیں اور وہ لوگ جو محسن ہیں۔

پس آیت کے اس آخری حصہ نے مبلغ کے ان اخلاق کے تمام اصولی مدارج واضح فرمائے جن کا تعلق مخاطبوں کی تربیت و تعلیم سے فعلاً قائم ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مبلغ میں جذبہ انتقام جوش و غضب، شدت و غلظت، حملہ آوری، نیر آزاری، مقابلہ و معارضہ اور مکر جانے سے بہتر یہی ہے کہ وہ مخاطبوں کی نالائقیوں کے باوجود اپنے حزن و ملال کو پی کر ضیق اور کڑن سے بہت کر اور ان کے مکر و فریب سے قطع نظر کر کے صبر و تحمل عبور گذر تقویٰ طہارت اور احسان و سلوک کو اختیار کرے اور اس کا خیال رکھے کہ ان اوصاف حمیدہ کے ہوتے ہوئے خدا اس کے ساتھ ہے۔

مبلغ کے اضافی اوصاف

یہاں تک آیت سے ان اوصاف کے اثبات کی تقریریں کی گئی ہیں جو مبلغ کی ذاتی اصلاح سے متعلق تھے گو فعل تبلیغ کی تاثیر و پائیداری ان پر موقوف تھی کیونکہ ان کے بغیر مبلغ کا ذاتی کیریکٹر قائم نہ ہوتا تھا کہ وہ مستتب مبلغ پر آئے۔ اب یہاں سے ان اوصاف و آداب پر غور کیجئے جن کا اولین تعلق فعل تبلیغ سے ہے گو وہ بھی مبلغ ہی کے اوصاف ہیں مگر علی طور پر ان کا ایک علی ہر ادعو اور مخاطب سے بھی جا ملتا ہے گویا پہلے اوصاف مبلغ کے ذاتی تھے

اور یہ اضافی ہیں، یا پہلے صدامی تھے اور یہ اصلاحی۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ سابقہ اوصاف کا تعلق مہینے کے ذاتی صلاح و رشد سے تھا، اور ان ذیل کے اوصاف کا تعلق اس کی تعلیم و ہدایت سے ہے۔ پس مبلغ کا پہلا اضافی وصف تعلیم و ارشاد کے ساتھ شان تربیت ہونا چاہئے جس کے ماتحت وہ اپنے مخاطبوں میں آہستہ آہستہ تدریجی رفتار سے ایک خاص رنگ پیدا کر کے انھیں حد کمال پر پہنچائے۔

شان تربیت | تربیت کے معنی کسی چیز کو رفتہ رفتہ اس کی حد کمال پر پہنچانے کے ہیں جیسے درخت کو ایک کونہل سے تدریج تناور درخت بنا دینا یا انسان کو آہستہ آہستہ پال پوس کر کرچہ سے ایک بڑا انسان کر دینا تربیت اور بلوریت کہلائیگا۔ پس جس طرح ماں باپ ایک بچے کے جسم کو اسباب حیات یعنی غذا کے ذریعہ تدریج شباب کے کمال تک پہنچاتے ہیں اور اس پہنچے ہوئے کو بالغ کہہ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ایک مبلغ وداعی اور علم خیر انسان کی روح اور روحانی قوی کو اسباب معنوی یعنی علم و کمال کے ذریعہ تدریج روحانی کمال تک پہنچانے میں اپنی ہمت صرف کرتا ہے اور جب وہ پہنچا دیکھا اسے واصل کہیں گے۔ پس اس شان تربیت کے ماتحت مبلغ کا فرض ہوگا کہ وہ اپنے مخاطبوں کو ان کے ذہنی ارتقار کی حد تک علم الہی سے نشوونما دیتا رہے اور جتنی جتنی ان کی ذہنیتیں مستعد ہوتی رہیں وہ اسی کے مطابق اپنی تعلیم کو بھی اونچا کرتا رہے۔

اس کا مقتضایہ ہے کہ وہ اپنی تعلیم و تربیت کی لائن پر اول چھوٹے چھوٹے اور آسان مسائل سے تربیت شروع کرے جنہیں ان کا ابتدائی ذوق قبول کر سکے اور بعد میں ہمت مسائل اور اصول و کلیات پر لائے اگر وہ اس وطیرہ طبعی پر چلے گا تو شرعی زبان میں اس کا لقب ربانی ہوگا حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ربانی کی تفسیر یہی کی ہے کہ وہ اپنے مستفیدوں کو تدریج چھوٹے مسائل پر لگا کر بڑے مسائل تک لائے نہ کہ ابتدائی ہی اونچے اونچے مضامین بیان کر کے گویا مخاطبوں کو بلا زینہ بام رفیع پہنچانے کی سہولت عطا کرے ربانی کے بارے میں فرماتے ہیں۔

الذی یرئی الناس بصغار العلم
جو لوگوں کی تربیت پہلے چھوٹے علم سے اور پھر

ثم یکبہا (بخاری) بعد میں بڑے علم سے کرے۔

اس آیت دعوت میں مبلغوں کی اس شانِ تربیت کی طرف بھی ایک لطیف اشارہ فرمایا گیا ہے اور وہ یہ کہ یہاں اسلام کو سبیلِ رب سے تعبیر فرما کر اس سبیل کو اللہ کی صفتِ ربوبیت کی طرف منسوب فرمایا گیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ تدریجاً کمال تک پہنچانے والے کے راستہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ اور یہ اصولِ مسلمہ اہل عقل اور اہل بلاغت ہے کہ اس قسم کے مواقع پر ایسی اضافتوں میں مرکب اضافی کے آخر کلمہ کا وصف اول کلمہ میں باور کرنا ملحوظِ خاطر ہوتا ہے۔ مثلاً کسی غضبناک کو جو غیظ و غضب میں بھڑک رہا ہو یوں تنبیہ کی جائے کہ اے بندِ رحمن کیا کر رہا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ رحمت والے کا بندہ ہو کر یہ غیظ و غضب؟ تجھے نورِ رحمت کا پیکر ہونا چاہئے تھا یا کسی شخصِ کج ہمت کی حرکات کرتے دیکھ کر کہا جائے کہ اے عالم کے بیٹے کیا کرتا ہے؟ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھے تو علم سے نسبت بھی بھر یہ جہالت کیسی؟ اگر نسبت و اضافہ سے یہ فائدہ حاصل نہ ہو تو یہ مرکب اضافی محض لغو و فضول ہو جائے جس سے بلخار کا کلام بری ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب مبلغوں اور داعیانِ دین کو خطاب کیا گیا کہ ربوبیت والے کی راہ کی طرف لوگوں کو بلاؤ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس راہ میں ربوبیت و نزولیت کی شان پیدا کرو یعنی آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ ان کے قلوب و ارواح کو حدِ کمال تک پہنچاؤ۔

ظاہر ہے کہ اگر سبیل کی اضافتِ رب کی طرف ہونے کے باوجود ابلاغِ سبیل میں یہ وصفِ تربیت ملحوظ نہ رکھا جائے تو یہ اضافہ محض لغو اور بے فائدہ ہو جائے گا حالانکہ ایسی لغویت سے تو معمولی مشکوٰۃ کا کلام بھی بری ہوتا ہے چہ جائیکہ رب العلمین کا کلام! اعجازِ التیام! پس داعیِ دین کے لئے محض پیامِ رسانی کافی نہیں ہو سکتی بلکہ اُسے اپنے مخاطبوں کے حق میں مرنی اور شفق ہونا چاہئے جس سے ہر تدریج وہ روحانی نشوونما پائیں اور ایک خاص رنگ سے رنگے جائیں۔

تدریج و تیسیر | پھر تربیت کے معنی ہی چونکہ کسی چیز کو آہستہ آہستہ اور درجہ بدرجہ حدِ کمال پر پہنچانے کے ہیں اس لئے تربیت کے ماتحت سب سے پہلا مقام تدریج و تیسیر ہے کہ طالبانِ حق کو رفتہ رفتہ مطلوبہ نقطہ تک پہنچایا جائے جس میں مخاطبوں کی سہولت اور ان کی رفتارِ قبولیت کی رعایت بھی پیشِ نظر ہو۔

تجزیہ پروگرام | جس کی پہلی صورت پروگرام کا تجزیہ ہے یعنی مکمل پروگرام کے حصے اور اجزاء الگ الگ کر کے تبلیغ میں وہ اجزاء مقدمہ کے جائیں جن کا ماننا مخاطب پر زیادہ شاق نہ ہو اور وہ کسی حد تک اس حصے سے مانوس ہو کر نہ کہیں کیونکہ اگر سارے احکام کی مانوس اور بوجھل گھڑی اک دم اس پر لادی جائے تو وہ اول و ہلہ ہی میں اس سے وحشت زدہ ہو کر پورا بوجھ اپنے سر سے ایک دم اتار پھینکے گا اور تبلیغ رائے گاں چلی جائے گی۔

مثلاً حضورؐ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور معاذ بن جبلؓ کو جب یمن کا گورنر اور قاضی بنا کر بھیجا تو تبلیغی سلسلہ میں اسی تجزیہ پروگرام اور ترتیب طبعی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ تمہیں وہاں نصاریٰ کی قوم ملیگی انھیں دین کی دعوت اس طرح دینا کہ اول ان کے سامنے کلمہ توحید لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پیش کرنا جب وہ اسے قبول کر لیں تو پھر کہنا کہ نماز کا بھی ایک فرض ہے تم پر عائد نہ ہوتا ہے جب اُسے بھی مان لیں تو کہنا کہ تمہارے مالوں میں تم پر زکوٰۃ کا بھی ایک فرض ہے اتنا ہے جب وہ اسے بھی تسلیم کر لیں تو پھر روزہ کی تلقین کرنا و علیٰ ہذا القیاس تجزیہ پروگرام کا یہ بیان اسلوب اس لئے اختیار کیا گیا کہ غیر مانوس طبیعتیں نہ ابتداء ہی غیر مذہب کے سارے پروگرام سے مانوس ہو سکتی ہیں اور اعتقاد اور عملاً اس کا تحمل کر سکتی ہیں بلکہ تدریج ہی ان میں استعداد قبول پیدا ہو سکتی ہے۔ اگر ان کی ابتدائی ناقص استعداد اور ناتمام انس کی حالت میں انتہائی احکام تک کا مکمل بوجھ ان پر ڈال دیا جائے تو وہ اچٹ کر سر سے سارے ہی پروگرام سے بیزار ہو جائیں گے اور اس طرح ہدایت سے ہمیشہ کے لئے محروم رہیں گے قرآن کریم نے اہل کتاب کو تبلیغی خطاب کرتے ہوئے اسی تدریج و تیسیر کی تائید کی اور اسلامی پروگرام میں عقائد اور ان میں سے بھی توجیہ عبارت کو یہ ہر مقدمہ رکھ لے کہ اس اعتقاد پر آجانا اہل کتاب پر بھاری نہیں ہے جبکہ وہ پہلے سے بھی اس دعوت کو توجید سے گریز نہ کرتے ہوئے نہیں ہیں۔ فرمایا

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ

آبِ فَرَادَيْسِكُمْ الَّتِي لَا تَنَجِدُ

جو ہم میں اور تم میں برابر ہے اور وہ یہ کہ ہم سوائے خدا کے

الا للہ ولا نیرک بہ شئنا ولا یفخدن کسی اور کی عبارت نہ کریں گے اور نہ کسی چیز کو اس ساتھ شریک کریں گے

جانے لگتا تھا صلح اور جنگ ملنا اور قطع ہونا سب اصول فطرت کے مطابق ہو جاتا تھا غرض اسلامی اخلاق اعمال کے مہمگیر بن جانے کے لئے اس تبلیغ کی بدولت فضا ہموار ہو جاتی تھی اور دلوں میں اسلامیت کی تھم پیزی سے فتنے خود بخود دست پڑ جاتے تھے۔

میری غرض یہ ہے کہ اسلامی قانون اور شرعی سیاست اپنی ذات سے معقول و پذیرا من خیر اور مظالم شکن ہی لیکن اس کے لئے اسی کے مناسب فضا اور ماحول کی بھی تو ضرورت ہے جو اسے دلچسپ اور دلپذیر بنائے اور وہ ماحول بغیر اس حقانی تبلیغ اور دعوت و ارشاد کے پیدا نہیں ہو سکتا جو عرض کردہ قرآنی اصول پر مبنی ہو اس لئے اس نظام تبلیغ کو چھوڑ کر اسلامی دیانت و سیاست دونوں کے لئے زمین ہموار کر لینا مشکل ہی نہیں بلکہ ناممکن ہے اگر بغیر اس ارشادی نظام کے اسلامی حکومت کا کوئی ڈھچر قائم بھی کر لیا جائے تو وہ محض اسی اور سی ہو گا جس میں نہ کوئی جذب و کشش ہوگی نہ پائیداری اور پختگی اور اگر کسی حد تک ہوئی بھی تو پھر اس لادینی کی فضا ہموار ہوتی رہے گی جو انجام کار خود اسلامی مقاصد ہی کے لئے مخرّب ثابت ہوگی۔ اس لئے دیانت ہی کے حق میں نہیں سیاست اسلامی کے حق میں بھی یہ تبلیغ و ارشاد ایک روح حیات کی حیثیت رکھتی ہے۔

آج امت کا سب سے شدید مرض اور عظیم فتنہ ہی ترک تبلیغ اور ترک امر بالمعروف ہے جس نے اس کے ہر ایک نظام کو درہم برہم کر رکھا ہے جب کسی خاالی اور مجرم کو اپنے جرم و خطا پر مطلع ہونے کی صورت ہی نہ رہے اور کسی کی طرف سے کسی کو روک ٹوک کرنے کا راستہ ہی کھلا ہوا نہ ہو گویا مریض کو خود اپنے مرض کی خبر ہو نہ دوسرے کی طرف سے تنبیہ کی صورت ہو تو ظاہر ہے پھر ازالہ مرض کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے اور قوم کس طرح چنپ سکتی ہے؟

افسوس ہے کہ آج نہ امت کے عوام ہی اس پر کاربند ہیں نہ خواص و با اقتدار ہی۔ آج کسی تاریخی حوالہ سے یہ نہیں بتلایا جاسکتا کہ زمانہ حال کی ٹرکی، ایران، افغانستان، حجاز مصر عراق وغیرہ کی حکومتیں اسلام کے پھیلانے اسلامی تعلیمات کو رائج کرنے اور شعائر اسلام کو زندہ کرنے میں اپنی طاقتوں کا کل حصہ نہیں کم از کم اس کا

عشر عشری صرف کر رہی ہوں جتنا ان ممالک کی تمدنی ضروریات کے نام پر یورپین ممالک کی نقل اتارنے میں صرف کر رہی ہیں نہیں بلکہ میری معلومات کی حد تک آج کی اسلامی دولتوں کا ملکی نظام نہ صرف یہی کہ ترویج اسلام کا نہیں بلکہ اس کی راہ میں ایک متقل رکاوٹ اور تبلیغ حق کے لئے ایک محکم سنگ راہ ثابت ہو رہا ہے اور انتہا یہ ہے کہ اس طرز عمل کو اعلانوں اور دعاوی کے ذریعہ فخریہ طور پر شائع بھی کیا جا رہا ہے جو اس رکاوٹ اور تخریب مذہب پر گویا بانٹا بطھ کر دیتا ہے۔

مثلاً کسی اسلامی دولت کا یہ اعلان کہ سلطنت کا بحیثیت حکومت کوئی مذہب نہیں "یا بادشاہ کا بحیثیت حکمران ہونے کے اسلام مذہب نہیں ہے" اسلام کی جڑوں کے لئے پانی ثابت ہو سکتا ہے یا نشہ؟ اور کیا ایسے اعلانات کے ہوتے ہوئے کسی اسلامی سلطنت سے ترویج اسلام کی توقع بجا طور پر باندھی جاسکتی ہے؟ ان حالات میں اگر توقع ہو سکتی ہے تو لاندہی اور لادینی کی اشاعت کی نہ کہ اسلام کی ترویج اور دین کی تبلیغ کی کیونکہ ان اعلانات کے مطابق جب سلطنت کا کوئی مذہب ہی نہ ہو گویا لاندہی اس کا مذہب ہو تو اس لاندہی کے مذہب ہی کو اس سے فروغ بھی ہو سکتا ہے جس کا آج کھلی آنکھوں میں شاہد کیا جا رہا ہے۔

اس قسم کے اعلانات کی بڑی وجہ غیر مسلم رعایا سے رواداری اور اپنی بے تعصبی بتلائی جاتی ہے لیکن میں عرض کروں گا کہ اگر حقیقتاً غیر مسلموں کی دل نشینی کی خاطر اسلام کی تبلیغ ترک کی گئی تھی تو کم از کم مسلمان رعایا کی خاطر غیر اسلامی تہذیب و کلچر غیر اسلامی تعلیم و تربیت اور ان غیر اسلامی علوم و فنون کی ترویج و اشاعت بھی ترک کرنی چاہئے تھی جو براہ راست اسلام کے حق میں ضرب کاری اور تیشہ ثابت ہو رہے ہیں یا اگر تبلیغ و اشاعت کے میدان میں ان غیر اسلامی امور کے لئے جگہ نکالی گئی تھی تاکہ غیر مسلم رعایا مطمئن ہو سکے تو کم از کم اسی درجہ میں اسلامی علوم و فنون اور اسلامی شعائر و ذخائر کی تبلیغ کے لئے بھی جگہ نکالی جانی چاہئے تھی تاکہ مسلم رعایا بھی مطمئن ہو سکتی۔ لیکن حسرتناک بات یہ ہے کہ ان اعلانات رواداری کے ماتحت اگر ترک کی گئی ہے تو صرف اسلامی تبلیغ اور پورے زور کے ساتھ اگر جاری ہے تو صرف انہی مقاصد کی علمی و عملی ترویج جو اسلام کی تخریب کے لئے وضع کئے گئے ہیں

آج ان اسلامی رقبوں کی یونیورسٹیاں ان کے کالج اسکول اور تمام ابتدائی اور انتہائی مدارس کو ڈبا رہا یہ صرف کے کہ انہی دہرائے اور مخرب اسلام و ایمان تعلیمات کی ترویج میں مصروف ہیں جن کے ہوتے ہوئے قلوب میں اسلام اور ایمانی کردار کو پاؤں جلنے کا بھی موقع نہیں مل سکتا۔ بلکہ دل و دماغ اس حد تک مآؤف اور مسخ ہو جائیں کہ یہ اسلامی اخلاق اور ایمانیات ہی ان کے نزدیک انسانیت کی تباہی کا ذریعہ محسوس ہونے لگیں۔

پھر طرفہ تماشایہ ہے کہ انہی یونیورسٹیوں اور کالجوں کو اسلامی درس گاہیں اور ان کی تعلیمی جدوجہد کو اسلامی تعلیمات باور کرانے کی کوشش بھی کی جا رہی ہے گویا جو ہمارا مرض ہے اسی کو ہم پال بھی رہے ہیں اور پھر اپنی خوش فہمی سے اسی کو اپنی صحت بھی سمجھ رہے ہیں۔ غرض اعلان ہے غیر جانبداری کا اور عمل ہے کفر کی جانبداری کا اس لئے مسلمانوں کے دل اگر ایک طرف اپنی بے بسی اور بے شوکتی یعنی اغیار کی تسلطہ شوکتوں سے خون تھے تو دوسری جانب اپنی شوکتوں اور اقداروں نے بھی ان کے دلوں کو مجروح کرنے میں کوتاہی نہیں کی وہ غریب بن کر بھی پال ہوئے اور غنی ہو کر بھی مارے گئے اور اسلامی طبقات کی غربت اور امارت دونوں ہی نے ملکر اسلام کی تخریب کے وہ سامان ہم پہنچائے کہ دشمنان اسلام کو ہاتھ پیر ملانے کی بھی زیادہ ضرورت نہ رہی۔ ع

سعدی از دست خویش تن فریاد

یہ ممکن ہے کہ ان ممالک کے غریب اور بے سروساں مسلمانوں نے شخصی یا اجتماعی طور پر تبلیغی مقاصد پر کوئی توجہ کی ہو لیکن دولتی، سلطنتی، طوبہ کی تبلیغی جدوجہد یا اسلامی شاعر کو بلند رکھنے کا ان خطوں میں کوئی نشان نہیں ملتا۔ ان حالات میں ان ممالک کو اسلامی ممالک کہنے کے بجائے مسلم ممالک کہا جانا ہی کسی حد تک درست ہو سکتا ہے اور وہ بھی بحیثیت مذہب نہیں بلکہ بحیثیت قوم اور قومیت بھی ہمہ گیر نہیں بلکہ وطنی اور جزائی حیثیت کی۔ اس لئے یہ مسلم ممالک اپنے اپنے وطن کی خدمت ضرور کر رہے ہیں مگر اسلام کی خدمت سے اسے کوئی تعلق نہیں یہی حالت غلام ممالک کے بجز مسلمانوں کی بھی ہے جن کے نزدیک ان یورپ کے پھیلے ہوئے جذبات وطنیت اور قومیت کا صبح شام نام لے لینا اور اسے ہی اسلام کی منادی سمجھنا اسلام کی سب سے بڑی خدمت ہے۔

مسلم دونوں کی اس معروبیت اور عوام کی اس ذہنی غلامی کو دیکھ کر جس طرح معاذین دول اسلامیہ شاداں و فرجاں میں اسی طرح حایان دول بنجر و اشکبار میں مکران کی آواز اس قدر کمزور کر دی گئی ہے کہ وہ امرائے کے ایوانوں تک پہنچ نہیں سکتی اس لئے وہ اپنی بے بسی اور بے کسی پر دل موس کر رہ جاتے ہیں۔

امراۓ نشہ دولت میں ہیں غافل ہم سے زندہ ہے ملت بیضار غبار کے دم سے
غبار ہی سے اسلام کو توقع ہے۔ وہی اس کی حقیقی اور سچی خدمت کرتے آئے ہیں اور کر رہے ہیں ابھی کو
آج بھی دین کی حفاظت اور اسلام کی اشاعت پر کمر بستہ ہو کر فریضہ تبلیغ کو سنبھال لینا چاہئے اور انہی آداب و شروط سے اس وظیفہ کی ادائیگی کے لئے کھڑا ہو جانا چاہئے جو آیت دعوت سے اس مختصر رسالہ میں پیش کی گئے ہیں
اگر اسلامی مبلغ آیت دعوت کے پیش کردہ اصول دعوت اسلام پر حسب ذیل تدابیر کے ماتحت
کمر بستہ ہوں تو امید ہے کہ ان کی تبلیغ پختہ اور دور رس اثرات پیدا کر سکیگی۔ اور پروگرام یہ ہونا چاہئے۔

(۱) پہلے تبلیغی مراکز قائم کر لئے جائیں جہاں سے مبلغین اٹھ کر اطراف میں دورے کریں اور ان مراکز کو
اپنے مستقر (ہیڈ کوارٹر) کی حیثیت سے استعمال کریں اور پھر ان کا ایک مرکز المارکز ہو جو منظور شدہ ہدایات قوانین
کے ماتحت مراکز کو آگاہ کرتا رہے اور ساتھ ہی مبلغین کی خدشات کا جائزہ بھی لیتا رہے۔

(۲) آج چونکہ انفرادیت کا دور ختم ہو کر اجتماعیت کا رنگ غالب آتا چلا جا رہا ہے اور ہر کام جماعتی
رنگ ہی میں پیش ہو کر موثر بھی ہوتا ہے اس لئے ان مراکز سے تبلیغی دورے جماعتی طور پر ہونے چاہئیں۔ ایک شخص
نہ چلے بلکہ جماعتیں ملکر نکلیں جیسا کہ سابقہ اوراق میں اس کا شرعی ثبوت پیش کیا جا چکا ہے۔

(۳) ان جماعتوں میں کچھ نہ کچھ افراد ایسے با اثر اور با اقتدار شامل کرنے کی پوری سعی کی جائے جو ہر منصب
یا عہدہ کی حیثیت سے قلوب میں با عظمت ہوں کہ اس سے تبلیغ کے اثرات جلد سے جلد بھی نمایاں ہوں گے۔ مؤثر
اور پائیدار بھی ثابت ہوں گے اور ساتھ ہی ان میں ایک وسعت اور ہمہ گیری بھی پیدا ہو جائیگی۔

(۴) جس مقام پر مبلغین کی یہ جماعت پہنچے آغاز تبلیغ سے پہلے اس کی سعی ہونی چاہئے کہ وہ مقامی با اثر

بعضنا بعضنا اربابا من دون الله اور نہ خدا کے سوا ہم میں سے کوئی کسی کو رب بنائے گا۔
 بہر حال شانِ تربیت کے تقاضے کے ماتحت تجزیہ پروگرام ایک امر طبعی ہے جس کے بغیر تبلیغ کار گر نہیں ہو سکتی۔
تجزیہ مسائل | بلکہ اسی شانِ تربیت کے ماتحت محض تجزیہ پروگرام ہی نہیں بلکہ گاہ گاہ تجزیہ مسائل کی بھی نوبت آ جاتی
 ہے یعنی ایک ہی مسئلہ کی تحلیل کر کے اس کے چند حصے کر لئے جائیں اور ایک ایک حصے کی تبلیغ حسب استعداد و مخاطب
 بتدریج کی جائے۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے اہل عرب کو جب شراب سے روکنا چاہا جو ان کی گھٹی میں پڑی ہوئی تھی تو
 اکدم شراب کو حرام نہیں فرمایا بلکہ پہلے حکم میں شراب کی کچھ برائی بیان کی گئی اور وہ بھی لوگوں کے سوال کرنے پر جب
 اس سے لوگوں میں شراب سے بچنے کی فی الجملہ استعداد پیدا ہو چلی تو ایک قدم آگے بڑھ کر نماز کے اوقات میں شراب
 سے روکا گیا۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ إِيَّاهُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ إِيَّاهُ
 وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ یہاں تک کہ تم اسے جانو جسے تم کہو۔
 اور جب اس حکم ثانی سے وہ علماء شراب سے رکنے پر قادر ہوئے لگے تو پھر دوسرا قدم اور آگے بڑھا کر صفائی
 سے شراب کی حرمت اور نجاست عین ہونے کا حکم ان الفاظ میں دیدیا گیا کہ
 رَحِمْنِ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ ناپاک ہے اور شیطان کا عمل ہے تم اس سے بچو۔
 اس کے بعد دلول میں سے شراب کی محبت جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لئے ان برتنوں کا استعمال بھی ممنوع
 فرما دیا گیا جو شراب کے لئے جام و سبو کا حکم رکھتے تھے یعنی ضنم (کوزہ سبز) دبار (خشک کردہ) نفیر (کاویدہ چوب جام)
 مَرَقَاتُ (روغنی پیالہ) وغیرہ۔

اس سے واضح ہے کہ اگر کوئی برائی قدیم سے کسی قوم میں رچی ہوئی ہو تو اس کے استیصال کی صورت
 ہی یہ ہے کہ اُس ایک برائی کے چند اہم اجزاء الگ الگ نکال کر تدریجی مانعت کی جائے کہ ایسی صورتوں میں تدریج و تیسیر
 ہی ایک فطری روش ہے جو مخاطب کو آہستہ آہستہ مسئلہ کی آخری حد تک کھینچ کر لا سکتی ہے۔ نماز کی وہ مہذب صورت جو

نکھر کر آج امت کے زیرِ عمل ہے لکنی تدریجی رفتار سے یہاں تک پہنچی ہے اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ابتداء نماز میں سلام و کلام، بات چیت، دیکھنا اور سنا، گردن پھیرنا اور منہ موڑنا چلنا پھرنا سب ہی کچھ جائز تھا اور اس کی موجودہ مکمل صورت قائم نہ تھی اور نہ ہو سکتی تھی کہ لوگوں میں ابتداء اتنی مکمل شائستگی اور موزونیت ہی نہ تھی اس لئے نماز کی ہیئت میں آہستہ آہستہ یہ تمام تبدیلیاں قائم کی گئیں کسی وقت دیکھنا اور منہ اوپر اودھر کرنا ممنوع ہو کر کسی وقت سلام و کلام کی ممانعت آگئی کسی وقت چلنے پھرنے کی ممانعت ہوئی کسی وقت خشوع و خضوع ضروری ٹھہرا یا گیا گویا اس کے حصے حصے کر کے بتدریج اس میں شائستگی پیدا کی گئی جس کا حاصل وہی تربیت نکل آیا۔

تکون و استقلال | اور جبکہ شانِ تربیت کے ماتحت کسی کام کو آہستہ آہستہ چلانے اور بتدریج آگے بڑھانے میں کافی اور عدم استعجال | اس کی زحمت اٹھانی پڑتی ہے۔ بالخصوص جبکہ راۃ تربیت میں لوگوں کو ان کے خلاف طبع آگاہ کرنے کے سبب قومِ قدم پر فنی بلوں کی طرف سے مخالفت اور ایذا رسانی کے واقعات پیش آتے ہوں اور ایسی حالت میں انسان کی کمزوریوں کا تقاضا ہوتا ہے کہ وہ ہمت ہار کر میدان چھوڑ بھاگے تو ایسے ہی اوقات میں تکون بخشیگی اور استقلال ان کمزوریوں کا تدارک ہو سکتا ہے ورنہ ظاہر ہے کہ ایسے تدریجی امور میں جلد بازی و عجلت پسندی اور تلمون سم قائل ثابت ہوتی ہے یہاں اگر کوئی چیز نتیجہ خیز ہو سکتی ہے تو وہ صرف تکون و استقلال اور دوام و ثبات ہے کہ اس کے بغیر تربیت اور نتائجِ تربیت کا ظہور عادیثاً ناممکن ہے۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ کا طوافِ منہ کے بازاروں کے مواقع پر تبلیغ کے لئے تشریف لجاتے یا حج کے موقع پر لوگوں کو پیغامِ الہی پہنچاؤ کیا فرماتے آپ کی راہ میں روٹاؤں کرائتے اور تومین کی سعی کرتے تو آپ کے پائے استقلال میں ان رکاوٹوں سے کوئی ادنیٰ فرق نہ تھا کہ یہی شانِ تربیت کی اساس ہے

صحبت و معیت | اور جبکہ تربیت کے لئے عجلت پسندی یا تلمون سم قائل ثابت ہوا اور تکون و استقلال ضروری ٹھہرا جس کے لئے لامحالہ طویل وقفہ اور وقت کی ضرورت ہے تو اسی سے یہی واضح ہو گیا کہ مبلغ غافلوں کو اپنے ساتھ زمانہ طویل تک وابستہ اور کثیر الملازمت رکھے تاکہ ان میں تبلیغ و تربیت سے کوئی خاص رنگ قائم ہو جائے

جسے شرعی اصطلاح میں صحبت و محبت کہتے ہیں۔ چنانچہ دینی رنگ کی اساس یہی صحبت و محبت ہے جس کے ذریعہ انبیاء علیہم السلام اپنے وابستہوں کو تربیت و تہذیب کا مال تک پہنچاتے ہیں اور اسی لئے ان کے بلا واسطہ مستفیدوں کو صحابہ یا اصحاب یا حواری کہا گیا ہے جس کا مادہ یہی صحبت ہے اور جن میں بواسطہ صحبت آثار نبوت سب سے زیادہ راسخ ہوتے ہیں اسی لئے حق تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ جو اصحاب آپ کے زیر تربیت ہیں اور بالخصوص فقرا مسلمین آپ ان کو صبح و شام اپنی صحبت میں رکھئے۔

واحد بنفسك مع الذين يدعون
 رھباً بالغداة والعشي يريدون
 وجهہ ولا تعد عيناك عنهم تريد
 زينة الحياة الدنيا ولا تطع من
 اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه
 وکان امراً فرطاً۔

اور آپ اپنے آپ کو ان لوگوں کے ساتھ رکھئے جو حق تعالیٰ سے
 اپنے رب کو بلا تے ہیں اور اس کا ارادہ کرتے ہیں اور آپ اپنی
 آنکھیں ان سے نہ ہٹائیے اس حال میں کہ آپ دنیوی
 زندگی کی زینت کے خواہاں ہوں۔ اور آپ ان لوگوں کی
 اطاعت نہ کیجئے جن کے دل کو ہم نے اپنے ذکر سے غافل
 کر دیا ہے اور جو اپنی خواہشات کا اتباع کرتے ہیں اور جو کما مائدہ ہوا کا

بہر حال داعی الی اللہ کے اصراف کے سلسلہ میں ۸ مقام ثابت ہوئے جن میں سے بعض مبلغ کی ذات
 کے لئے ضروری ہیں اور بعض اس کے فعل تبلیغ کے لئے یعنی علم و بصیرت، فہم و واسطہ عقلیہ، ضبط نفس، ذاتی
 یہ کیفیت اللہ نہ محبت غیر اللہ استغناء، صبر و تحمل، عفو و درگزر، شانِ تربیت و تہذیب، تدریج و تہیہ، تکرار
 پرور نام۔ تکرار مسائل، ممکن و استحصال، عدم استعجال، اور صحبت و محبت جن کے بغیر ایک مبلغ کی تبلیغ ناممکن
 تمام اور نتیجہ خیز نہیں ہو سکتی۔

یہ تمام عرض کردہ جہات تبلیغ کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں کتاب و سنت کے مختلف موانع
 پر صریح عبارات میں منصوص طریقہ پر موجود ہیں لیکن جبکہ میرے فکر و نارسا کے مطابق یہ جامع آیت ان سب کو
 کسی نہ کسی طرح اپنے نظم میں محیط تھی اس لئے اسی آیت کو اس رسالہ کا سرنامہ بنا کر ان مقاصد کا اس سے متبادا پیش کر گیا

اگر ان اصول پر ترجیحی میں منظم تبلیغ شروع ہو جائے تو مسلمانوں کے تمام وہ دینی و دنیوی اور مذہبی و سیاسی مقاصد بے تکلف حاصل ہو سکتے ہیں جن کے لئے پلیٹ فارموں پر جدوجہد بہت کچھ جاری ہے مگر نتائج سے ہکمناری میسر نہیں آ رہی ہے۔

قرن اول کی مقدس جماعتیں جس ملک میں بھی فاتحانہ اقدامات کے ساتھ پہنچیں انھوں نے تبلیغِ مذہب کو ہمیشہ آگے رکھا اور ملک سے دین کو برپا کیا کہ ان کے نزدیک فتوحاتِ ممالک کا منہا ہے مقصود اشاعتِ مذہب اور تعلیم و تبلیغِ دین ہی تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ وہ جس ملک کو بھی فتح کرتے اس میں اس تبلیغِ حق کی بدولت اسلامی نظام کے لئے فضا خود بخود ہمارہو جاتی تھی اور اسلامی دولت کے ساتھ اسلامی نظم بھی عام رعایا میں طبعی طور پر خود ہی قائم ہو جاتا تھا۔ اور اس طرح یہ حضرات ممالک و اقالم ہی کے نہیں دلوں اور روحوں حتیٰ کہ عام ہندوؤں اور کچھروں کے بھی فاتح ہو جاتے تھے۔ یہ ناممکن تھا کہ دنیا کی زمینوں میں تو کاشت ان کی ہو اور خود ان کے دلوں کی زمینوں میں تخم ریزی وہاں کے رسم و رواج کی ہوتی رہا اور وہ نہ بدلیں بلکہ وہ اس تبلیغ اور پھر عملی تبلیغ کی بدولت اسلامی اصول کی تخم ریزی بھی عامہ قلوب میں کر کے وہاں کی زمین و آسمان کو بدل ڈالتے تھے۔ اس فتحِ عام کا یہ ثمرہ نکلتا تھا کہ مفتوحہ ممالک کا نظام سیاسی بھی خود بخود اسلامی سانچوں میں ڈھلتا چلا جاتا تھا اور وہ سلطنتِ محض مسلمانوں کی نہیں بلکہ اسلام کی ہو جاتی تھی یعنی سلطنت کے بجائے خلافت کی جڑیں مضبوط ہو جاتی تھیں۔ قانونِ الہی کی عظمت و سطوت عام رعایا کے قلوب پر حکمراں ہو جاتی تھی۔ بندوں کی بندوبد نہیں بلکہ بندوں پر خدا کی حکومت کا نقش جم جاتا تھا جس سے کوئی بندہ اپنے کو بندہ جانتے ہوئے انحراف نہیں کر سکتا تھا۔ اس لئے تمام مفتوحہ علاقے خلافت سے وابستہ ہو جاتے تھے اور ان خلفاءِ الہی کا دم بھرنے لگتے تھے۔ اخلاقِ فاضلہ کا دور دورہ ہو جاتا تھا۔ دلوں میں قومی یا وطنی عصبیت کے بجائے ہمہ گیر اخوت اور خلوصِ باہمی کے جذبات ابھر آتے تھے جن کے ثمرات امن عام اور سکونِ تام کی صورت میں نمایاں ہوتے تھے۔ خود غرضیوں اور عیاریوں کے لئے جگہ نہیں رہتی تھی۔ بددیانتی اور کم حوصلگی کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا

اور سر پروردہ لوگوں سے ملکر ان کو اپنا ہم خیال بنائے اور پھر انہی کے زیر سایہ اور مشورے سے تبلیغ کا آغاز کیا جائے۔
 (۵) تبلیغ میں اختلافی مسائل ہرگز نہ چھیڑے جائیں صرف بنیادی امور پر لوگوں کو لگایا جائے مثلاً بے خبر اور اُن پڑ
 مسلمانوں کو سب سے پہلے کلمہ توحید اور اس کی حقیقت سے آشنا کیا جائے۔ پھر ان کو نماز پر آمادہ کیا جائے بار بار کلمہ
 پڑھو اور اس کی حقیقت سنائی جائے نمازیں یاد کر اگر انھیں اپنی نگرانی میں ادا کر لیا جائے۔ پھر ان کی معاشرت کا جائزہ
 لیکر بتدریج اس کی اصلاح کی جائے۔ شریکِ روم مٹائی جائیں اسلامی معاشرت میں مساوات، ہمدردی، ایثار
 اور تواضع خاص طور پر پیدا کرنی کی کوشش کی جائے پھر ساتھ ہی ان میں باہمی امر بالمعروف کا جذبہ اور سلیقہ
 پیدا کرنے پر پورا زور صرف کیا جائے۔

(۶) تبلیغی جماعتیں ہفتہ ہفتہ بھڑکے وقفے سے محلہ وار گشت کر کے سابقہ تبلیغ کے اثرات کا جائزہ لیں اور
 آئندہ تبلیغ کا پرواز ڈالتی رہیں۔

(۷) کوشش کی جائے کہ محلوں کی مساجد میں اسی محلہ کے کسی بااثر اور بااقتدار شخص کو امام بنایا جائے کیونکہ
 جب وہ خود جسد و جہانات کا پابند ہو جائے گا تو غریب اور متوسط طبقہ خود بخود دین اور شاعر دین کی طرف جھک
 پڑے گا اور بیت جلد اصلاح ہو سکے گی۔ اور آسانی مساجد علم و عمل سے پُر ہو جائیں گی اسی مصلحت سے اسلام نے
 امامت صلوٰۃ کا عہدہ امیرِ مسلمین کو سپرد کیا تھا کہ جب امراء اور خلفاء خود مساجد میں حاضر ہوں گے تو عام پبلک کے کُر
 یہ خود ایک مستقل ترغیب و تشویق اور عملی دعوت ہوگی چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

(۸) تبلیغی جماعتیں اپنے قائم کردہ تبلیغی اثرات کی حفاظت اسی امام مسجد کے سپرد کریں کہ اس کی نگرانی
 پورے اہل محلہ کو پابند اور بختہ بنائے گی۔

(۹) تبلیغ کے ماتحت ماحول ایسا پیدا کر دیا جائے کہ اگر اہل محلہ میں کوئی باہمی نزاع پیدا ہو تو اس محلہ کے وہ
 ہی بااثر و متغنی افراد اس کا فیصلہ کریں جو مسجد کے امام بھی تھے اور اس محلہ کے تبلیغی اثرات کے محافظ بھی تھے۔ اس سے
 اہل محلہ میں ایک خاص نظم پیدا ہو جائے گا اور گویا ہر محلہ ایک چھوٹی سی ریاست ہو جائے گی جس کا امیر بااثر امام ہے۔

ہوگا جس کا ایک طرف تو حملہ والوں سے نگرانی کا تعلق ہے اور دوسری طرف تبلیغ کے سلسلہ سے اس کا تعلق اوپر کے تبلیغی مرکز سے بھی ہوگا۔ اس لئے نظم کا ایک سلسلہ خود بخود بلا کسی رسمی تشکیل کے قائم ہو جائے گا جب غل و غش بھی ہوگا اور اخلاق و دیانت پر مبنی بھی ہوگا۔ اسی کے ساتھ اگر اس حملہ کی زکوٰۃ و صدقات کا بیت المال بھی اسی مسجد کے ماتحت ہو جس کا خاندن و نگراں وہی امام مسجد ہو جو حملہ میں سب سے زیادہ با اثر اور مستفی ہے تو غریب اہل حملہ کی خبر گیری اور حملہ کے دوسرے کاموں کی تکمیل میں بھی ایک خاص نظم پیدا ہو جائیگا جس کو قائم کر دینے کی ہمت بھی یہی مبلغین اسلام کریں گے اور پھر وقتاً فوقتاً اس کی نگرانی بھی خود ہی رکھیں گے۔ اس مسجد کی نظم کا ایک بہترین ثمرہ یہ بھی نکلیگا کہ عوام و خواص عبادات اور معاملات دونوں میں متحد اور باہم مربوط ہو جائیں گے اور وہ طبقاتی تفریق جس نے امیر و غریب کو ایک دوسرے سے جدا ہی نہیں بلکہ نفور بنا دیا ہے روزانہ کے اس عباداتی اور معاملاتی اختلاط سے دور ہو جائیگی اور وہ محبت و یگانگت باہمی پھر لوٹ آئیگی جس سے مسلمان آج دور جا پڑے ہیں۔

(۱۰) پھر مبلغین انہی مساجد میں ائمہ مساجد کی نگرانی میں ایسے مختصر مکاتیب قائم کر دیں جو مسلمان بچوں کی ابتدائی مذہبی اور دینی معلومات کے کفیل ہوں۔ قرآن حکیم کے حفظ و ناظرہ کے ذمہ دار ہوں اور ان کی نمازوں کی نگرانی اور عام شوقی و شرارت کی اصلاح کی کفالت کریں۔ اس سے بچوں کا ابتدائی پرواز اسلامی اور دینی طوے پڑ جائیگا جو بڑھاپے تک ان کے کام آئیگا اور پھر اگر وہ کسی معاشرتی تعلیم کے سلسلہ میں ڈالے بھی گئے تو ان پر برے اثرات غالب نہ آسکیں گے۔

پس پہلی دفعات سے بڑوں کی اصلاح ہو جائیگی اور اس آخر کی دفعہ سے بچوں کی جو آئندہ بڑے بننے والے ہیں نیز اس نظم کے ماتحت غیر مسلموں میں تبلیغ اسلام کی صورتیں بھی آسانی پیدا ہو سکیں گی جن کے لئے مسلمانوں کا یہ نظم اور اس نظم سے پیدا شدہ ماحول بہترین معین ثابت ہوگا۔

تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

یہ دس دفعات ہیں جن پر عمل درآمد کرنے سے امید ہے کہ مسلمانوں کی اصلاح بھی ہوگی جو مقصد دیانت

اور ان میں نظم بھی پیدا ہوگا جو مقصد سیاست ہے اور اس طرح مسلمانوں کی دیانت و سیاست دونوں کا ایک اچھا پرواز پڑ جائیگا جس کی بڑی خوبی یہ ہوگی کہ اس سارے نظم کا رنگ خالص دینی اور اسلامی ہوگا اور اس و ان ناپاک رنگوں کے اتر جانے کے امکانات پیدا ہو جائیں گے۔ جو آج کی دشمن دیانت اقوام نے مسلمانوں میں پیدا کر دیئے ہیں۔

افسوس ہے کہ آج ہم اپنی غلط فہمی اور غلط روی سے اپنی شوکت و قوت یا غلبہ و تسلط کو اعداد و شمار کے نوشتوں اور اقلیت و اکثریت کی گنچوں میں تلاش کر رہے ہیں جلسوں کی آرائش اور تجویزوں کی نمائش میں ڈھونڈ رہے ہیں۔ مظاہروں کی گرم بازاری اور نعروں کی شورا شوریٰ میں سمجھ رہے ہیں اور صیحا سمجھا دیا گیا ہے۔ سمجھتے چلے جا رہے ہیں لیکن حقیقت اس کے خلاف ہے۔

مسلمانوں کی شوکت و قوت کا راز اعمال و شعائر دین اتحاد و عمل طبقاتی اعتماد اور توازن۔ امیر و غریب کا اختلاط معاملاتی مساوات اور اپنے مفاسد و نزاعات پر خود قابو پالینے میں مضمر ہے۔ جس کے لئے یہ دفعات بالا پیش کی گئی ہیں۔ اگر مبلغین اسلام آیت دعوت کے بیان فرمودہ قوانین کے ماتحت ہر ہر قصبہ اور گاؤں میں تبلیغی نظم قائم کریں جس میں دین و دنیا دونوں منظم ہو جاتی ہیں اور چند مواضع میں بھی اس کا نمونہ قائم ہوگا تو گمان ہوتا ہے کہ جلد جلد حالات تبدیل ہونے لگیں گے۔ اور ہم خوشگوار نتائج کی توقع قائم ہو سکیں گے۔

مرزا غالب اور نواب امین الدین احمد خاں بہادر

از محترمہ حمیدہ سلطانہ (ادیب فاضل)

محترمہ حمیدہ سلطانہ "غالب اعظم" کے نام سے مرزا غالب کے سوانح و حالات پر ایک ضخیم کتاب لکھ رہی ہیں اور چونکہ موصوفہ نبیال کی طرف سے مرزا کے خاندان سے تعلق رکھتی ہیں۔ اس لئے اس کتاب میں بہت سی معلومات اسی ہونگی جو بالکل کی مطبوعہ کتابوں میں نہیں مل سکتی۔ جہاں تک مرزا غالب کے سوانح حیات کا تعلق ہے امید ہے یہ کتاب سب سے زیادہ جامع اور مستند ہوگی۔ ذیل کا مضمون اسی کتاب کے ایک باب "مرزا غالب اور نواب امین الدین احمد خاں" کا ایک حصہ ہے جو غالباً دلچسپی سے پڑھا جائیگا۔ (برہان)

نواب امین الدین احمد خاں سلطانہ میں ریاست فیروز پور تھہر کہ میں پیدا ہوئے۔ یہ نواب احمد بخش خاں رستم جنگ فخر الدولہ بہادر والی فیروز پور تھہر کہ کے فرزند دوم ہیں۔ نواب احمد بخش خاں نواب عارف خاں کے تیسرے لڑکے تھے۔ سلسلہ نسب تو مینہ خان شاہ دران اور ان کے آبا و اجداد کا یافت بن نوح تک پہنچتا ہے قبیلہ ہلاس سے ہے۔

نواب احمد بخش خاں نے کیکہ تار میدان جرأت و شجاعت تھے۔ جنرل لارڈ لیک پہ سالار افواج انگلشیہ کے ساتھ مل کر نواح ہولکر پر لشکر کشی کی تھی اور میدان سواتری میں جب سپاہ انگریز گرفتار مصیبت تھی اور افسران فوج سب مجروح ہو گئے تھے اس وقت احمد بخش خاں نے کہ ہنوز اٹھارہ سالہ جوان تھے، کمال دلیری سے کام لیکر مجروح افسر کے ہاتھ سے نشان فوج انگریزی لیکر مرہٹوں کا بڑی بہادری سے مقابلہ کیا

جزیرہ لاڈلیک کا گھوڑا لڑائی میں زخمی ہو گیا لیکن احمد بخش خاں کی بہادری سے فتح انگریزی افوج کو نصیب ہوئی۔
 لاڈلیک نے اس جانفشانی کے صلہ میں نواب موصوف کو قیر و زور چھڑک کر دیگر مواضع کے جو سر نواح میوات
 سے قریب تر تھے عطا کئے۔ شاہی دربار سے متوسط ریزیدینٹ بہادر خطاب رستم جنگ فخر ادا غایت ہوا۔ نواب
 موصوف نے حسن انتظام سے ملک میوات جیسے سرکش ملک کو اپنا تابع کیا۔ ریاست کو خوب بنایا۔ سواری
 کی جنگ جو ۳ ستمبر ۱۸۵۷ء میں ہوئی تھی اس کی فتح کا سہرا نواب موصوف کے سر پر بندھا۔ مہاراجہ راجہ بختا ورسنگھ
 والی الور نے جن کے اس سے قبل نواب صاحب وکیل تھے اور جن کو مہاراجہ کا خطاب نواب صاحب
 موصوف نے ہی دلویا تھا۔ پرگنہ لوہارو اس صلے میں عطا کیا۔ غرض کہ نواب صاحب نے بہت شان و شوکت
 سے ریاست کی۔ ان کے بعد ان کے بڑے فرزند جو بیگم کے بطن سے نہ تھے سریر آرائے ریاست ہوئے۔
 خاندانی لوگوں کو یہ ناگوار ہوا۔ اہل خاندان نواب امین الدین احمد خاں کو کہ خاندانی بیگم کے بطن سے تھے
 نواب کا جانشین دیکھنا چاہتے تھے۔ آپس کے جوڑ توڑ اور مخالفتوں نے شیع اقبال گل کردی۔ باہمی اتفاق نے
 وزیر بدکھایا۔ نواب شمس الدین خاں نے بجائے حسن سلوک کے خاندانیوں اور چھوٹے بھائیوں اور سوتیلی
 والدہ کو بد خلقی سے اپنا دشمن بنالیا۔ خوشامدی دوستوں کے کہنے میں آکر جوانی کی ترنگ اور امارت کے نشے
 میں فرزند صاحب کے قتل کا حکم دے بیٹھے۔ فرزند ان کے دونوں چھوٹے سوتیلے بھائیوں نواب امین الدین
 احمد خاں اور نواب ضیاء الدین احمد خاں کا حامی اور ان کے مرحوم باپ کا دوست تھا۔ ادھر فرزند صاحب کا
 کام تمام ہوا اور ہر مفسدوں نے جو خاندانی ہی تھے چنپی کھائی۔ نواب صاحب سے قصاص لیا گیا۔
 لے قتل غالب میں اسد علی صاحب انوری نے یہ الزام مرزا غالب کے سر تنویا ہے کہ نواب شمس الدین خاں کی چنپی انصوں
 نے کھائی تھی لیکن یہ سراسر غلط ہے۔ دیکھ لیجئے ریاست لوہارو کا مستند حوالہ جن صاحب نے چنپی کھائی تھی وہ نواب
 شمس الدین خاں کے رشتے کے بھائی مرزا فتح اللہ بیگ خاں تھے۔ باہمی عداوت اس کا سبب تھی۔ غالب غریب کے فرشتوں
 کو بھی اس کی خبر نہ تھی۔ ہاں فرزند صاحب کی موت پر مرزا غالب کا افسوس کرتا قدرتی امر تھا وہ ان کا محب صادق
 تھا پھر وہ کیسے اپنے عزیز دوست کی ناگہانی موت پر اظہارِ تاسف نہ کرتے۔

یہ خوشرو جوان عین عالم شباب میں محض حسد و نفاق کی بدولت نذیر اجل ہوا۔ ریاست بھکر کہ فیروز پور ضبط ہو گئی نواب شمس الدین خاں کے اولاد زریہ نہ تھی۔ دو بیٹیاں تھیں اسی لئے ان کے بعد خطاب نوابی امین الدین احمد خاں کو ملا۔

۱۸۳۵ء میں نواب امین الدین احمد خاں مندر ریاست لوہارو پر متکین ہوئے۔ نواب موصوف بڑے دلیر تھے غیرت و جرات ہمت و دلاوری کا ورثہ باپ سے ترکہ میں پایا تھا۔ طبیعت بالکل سادہ تھی سواری کا بڑا شوق تھا۔ ان کے اصطل میں ہر قسم اور ہر نسل کے گھوڑے تھے ان کا محبوب ایک گھوڑا سنجاب نامی کا ٹیھاواری نسل کا تھا۔ یہ گھوڑا دلی میں نہر سعادت خاں سے اڑ جاتا تھا نواب صاحب کو یہ گھوڑا اسی لئے زیادہ عزیز تھا کہ ان کے کرم والد نے اپنے نور نظر کے شوق کو دیکھ کر یہ ان کے لئے خاص طور پر خرید لیا تھا ایک مرتبہ اس گھوڑے پر سے گر پئے لیکن شوق میں فرق نہ آیا۔ بڑے غیور و خوددار تھے۔ دلی میں ۱۸۴۲ء میں ایک معزز خاندان میں شادی کا بلاوا تھا، یہ بھی گئے۔ لال قلعے سے بھی تہزادے اور عائد شریک تھے۔ معمولی بات پر نواب صاحب اور بخشی محمود خاں کی تکرار ہو گئی۔ نواب صاحب مغلوب الغضب انسان تھے بخشی کے تھپڑ رسید کیا۔ انھوں نے تلوار میان سے نکالی اور لوگوں نے بیچ میں پڑ کر رفع فساد کیا۔

نواب امین الدین احمد خاں نے ریاست لوہارو کو بنانے میں تمام عمر سہمی کی موجودہ جامع مسجد لوہارو ان کے ہی عہد کی ایک وسیع خوشنایاد گاہ ہے۔ غدر ۱۸۵۷ء میں نواب صاحب مع محلات دہلی میں تھے۔ بڑے بڑے نازک وقت ان پر اور ان کے چھوٹے بھائی نواب ضیا الدین احمد خاں نیز خزاں پرائے مگر یہ دونوں بڑے مستقل مزاج اور دلیر تھے ہمیشہ بال بال بچے۔ جلتے تھے کہ دولتِ مغلیہ کے اقبال کو نفاق و عیاشی کا گھن کھا چکا ہے۔ تھوڑی شمع جواب تک ٹٹھا رہی ہے عنقریب گل ہو جائے گی۔ خود بادشاہ کے خاص خادم اور چہیتی بیوی دشمنوں سے مل چکے تھے اس لئے بہادر شاہ اگر ان کو چار مرتبہ طلب کرتے تو وہ قلعے میں ایک دفعہ جاتے مگر امنقل نے جو باغی افواج کے کمانڈر تھے جب ان سے روپیہ طلب کیا تو انھوں نے

یہ کہہ کر نکار کر دیا کہ ہم تو سہا ہی ہیں سوائے سامانِ حرب کے ہمارے پاس کیا رکھا ہے تلنگوں کے ایک افسر نے مرزا غل سے کہا نواب صاحب کو میرے حوالے کر دیجئے ابھی روپیہ لئے لیتا ہوں۔ یہ سن کر بہادر نواب فرطِ غضب سے کانپ گئے اور برہم ہو کر بولے تیری کیا حقیقت ہے جو مجھ سے روپیہ حاصل کر سکے۔ بادشاہ آوازِ غضب آلود سن کر برآمد ہوئے اور انھوں نے نواب صاحب سے معذرت کر کے ان کو با احترامِ خصت کیا۔ غدر کے پُر آشوب زمانے میں بہت کفاش اٹھائی۔ دونوں بھائی تین چھینے لال قلعے میں نظر بند رہے۔ مال و اموال جو محلات کی تہ خانوں میں جمع کر دیا تھا فوجی گوروں نے نکال لیا لیکن جانیں بچ گئیں۔ دستنبو میں مرزا غالب نے دہلی کی روانگی نواب موصوف کی فارسی میں درج کی ہے اور جب غدر کے بعد نواب صاحب لوہارو گئے تو مرزا غالب نے یہ رباعی لکھ کر بھیجی: رباعی

اے کردہ بہم زرافشا فی تسلیم پیدا ز کلاہ تو شکوہ دہیم

بادا تو فرخندہ ز زبدانِ کریم پروا گئی جبریدا قطعِ قدیم

نواب صاحب اس قدر جفا کش تھے کہ لوہارو سے دہلی تک جو تقریباً بانوے میل کے فاصلے پر ہے ایک دن میں اونٹ پر سفر کر کے پہنچ جاتے تھے۔ لوہارو میں پہلا بندوبست اراضی نواب صاحب کے عہد میں ہوا۔ ۱۸۵۹ء میں بحیثیت ایک خود مختار حکمران کے نواب گورنر جنرل بہادر شہزاد کے دربار میں بمقام میرٹھ شرکت کی ۱۸۶۲ء میں نواب گورنر جنرل بہادر نے سندھیت ارسال کی۔ اس قسم کی اسناد گورنمنٹ بنگلہ کی جانب سے محض ان والیانِ ریاست کو عطا ہوتی تھیں جن کی ریاستیں ہندوستان میں خاص اہمیت رکھتی تھیں۔

نواب موصوف کی شادی اکیس سال کی عمر میں نواب یمنڈھو خاں وزیرِ سلطنت اودھ کی دختر نیک اختر سے بہت دھوم دھام سے ہوئی۔ اس مبارک شادی کا ثمرہ خلف الرشید نواب علاؤ الدین احمد خاں بہادر علائی تھے۔

جس زمانے میں نواب امین الدین احمد خاں فیروز پور جھکے میں رہتے تھے مرزا غالب بھی وہاں موجود تھے۔ بقول مرزا غالب نواب امین الدین احمد خاں بہادر نے ان کی آنکھوں کے سامنے نشوونما پائی تھی اور غالب نواب صاحب کو اپنا عزیز اور اپنے کو ہمیشہ نواب صاحب کا ہی خواہ سمجھتے تھے۔ نواب موصوف خود شاعر نہ تھے مگر شعر و سخن کے قدرواں تھے۔ فارسی میں علمی لیاقت بہت اچھی تھی فارسی بولتے تھے لیکن جو درجان کے بیٹے علاؤ الدین احمد خاں کو علم کا حامل تھا ان کو نہ تھا۔ نواب صاحب مرزا غالب کے کلام کے دلدادہ تھے۔ غالب ان کے ہمدرد و جلیس تھے۔ غالب کی تصانیف میں نواب صاحب کا تذکرہ ہر جگہ موجود ہے۔ خصوصاً پنج آہنگ کلیات شعر غالب میں نیز اردو کے معلیٰ میں شعر غالب آہنگ چارم میں غالب نے کہا ہے۔

بربرائے محبت بے بہا دُر امین الدین احمد خاں بہادر

میں نے صرف ایک شعر لکھا ہے۔ یہ پوری شنوی ہے۔ مرزا غالب کو نواب صاحب سے جو حسنِ ظن تھا اس کا ثبوت غالب کے مکتوباتِ نظم و نثر سے ملتا ہے۔ آپس کے تعلقات کی وجوہات یہ تھیں کہ مرزا غالب سے نواب صاحب کی چچا زاد بہن نواب الہی بخش خاں معروف کی صاحبزادی امراؤ بیگم منسوب تھیں۔ مرزا غالب خاندانِ لوبارو کے داماد تھے۔ مرزا غالب سے قبل ان کے چچا نصر اللہ بیگ خاں سے نواب احمد بخش خاں کی ہمیشہ منسوب ہو چکی تھیں۔ مرزا غالب اس رشتے کو ذریعہ فخر سمجھتے تھے۔ یہ فقرہ میرا نہیں ہے بلکہ خود غالب نے اس کا اظہار اپنے ایک خط مورخہ ۲۱ جولائی ۱۸۶۳ء میں بنام مرزا علاؤ الدین احمد خاں بہادر کیا ہے۔ جس طرح خاندانِ لوبارو کے اجداد و بزرگ ترکستان سے آئے تھے اسی طرح اسی زمانے میں مرزا غالب کے اجداد بھی ہندوستان میں وارد ہوئے تھے۔

غالب کے اہم طفلی فیروز پور جھکے میں نواب احمد بخش خاں کے سایہ عاطفت میں گزرے تھے بلکہ ایک مرتبہ نواب صاحب کے ہمراہ مرزا غالب بھرتپور کی ہمیں بھی جو ۱۸۶۲ء میں ہوئی تھی شریک تھے

اور اس وقت مرزا غالبؒ سین بلوغ کو پہنچ چکے تھے زبان کی شستگی جو مرزا غالبؒ کو نصیب ہوئی وہ اس خاندان میں نشست و برخاست کے باعث تھی ان کے خسر نواب الہی بخش خاں معروف اردو کے بڑے اچھے شاعر تھے اور خاندان لوہارویں یہ پہلے شاعر تھے۔ نواب امین الدین احمد خاں کے حسن سلوک کے مرزا غالبؒ ہمیشہ مداح رہے نواب علائیؒ کو ایک خط میں لکھتے ہیں۔

بھائی نے برادر پروری کی ۔ تم جیتے رہو وہ سلامت رہیں

ہم اس حویلی میں تاقیامت رہیں

ایک خط میں نواب موصوفؒ کو لکھتے ہیں :- بھائی صاحب ساٹھ برس سے ہماری تمہاری قربتیں ہم پہنچیں۔ پچاس برس سے میں تم کو چاہتا ہوں چالیس برس سے محبت کا ظہور ظہور سے ہوا میں تمہیں چاہتا تم مجھے چاہتے رہے وہ امر عام، یہ امر خاص کیا متفقہی اس کا نہیں کہ مجھ میں اور تم میں حقیقی بھائیوں کا سا اخلاص پیدا ہو جائے وہ قرابت یہ مودت کیا پیوند خون سے کم ہے؟

مرزا غالبؒ جب تک نواب موصوفؒ دلی رہتے تھے بہت خوش رہتے تھے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں : گوند ملتے تھے پر ایک شہر میں تو رہتے تھے۔

غالبؒ کی فارسی شنوئی چلغ دیہ جو کلکتے کے سفر میں بنارس کی تعریف میں ہے اس میں نواب موصوفؒ کو اس طرح یاد کیا ہے۔

چو پیوند قہمائے جاں طرازم امین الدین احمد خاں طرازم

نواب علاؤ الدین احمد خاں کو ایک خط میں جو جولائی ۱۸۵۷ء کا ہے لکھتے ہیں : تمہارے والد کے ایثار اور عطا کے جہاں مجھ پر اور احسان میں ایک یہ مروت کا احسان مرے پایاں عمر اور سہی۔

نواب علاؤ الدین احمد خاں کے اصرار پر غالبؒ نے ۱۸۵۷ء میں نواب امین الدین احمد خاں کی خوشنودی کے لئے بغزل کی تھی اور ان کو بھیجی تھی جس کا مطلع و مقطع یہ ہے۔

میں ہوں مشتاقِ جفا مجھ پہ جفا اور ہسی تم ہو بیداد سے خوش اس سے سوا اور ہسی
 مجھ سے غالب یہ علانی نے غزل لکھوائی ایک بیداد گر رنج فزا اور ہسی
 اسی غزل کے ساتھ مرزا غالب نے یہ بھی لکھا تھا کہ مطرب کو سکھائی جلے اور جھوٹی کے اونچے
 سروں میں راہ رکھوائی جلے اگر جیتا رہا تو جائزوں میں آکر میں بھی سنو نگا۔ دہلی میں نواب امین الدین صاحب
 کے برادر نسبتی نواب صف ثکن خاں بہادر لکھنؤ سے آکر جہان ہوئے تو مرزا صاحب ان سے ملنے آئے
 اور یہ قطعہ سنایا۔ قطعہ

فزودہ آبروئے شہرِ دہلی زتوقیع درودِ صف ثکن خاں
 بہ نو تیش خود کردہ روشن سوادے کر نظر ہا بود پنہاں
 زربطِ چو بمن نگش نیامد کہ من درویشم داو بود سلطان
 خدایا این ہایوں مرتبت را سلامت دار و خرم دار و شاداں
 دلی میں غدر سے پہلے اور بعد نواب صاحب کی خاص محبت ہوتی تھی دہلی کے شرفا اور خیر اندیش
 سرکاری آتے جلتے رہتے تھے ان میں سے اکثر صاحبان کے نام لکھے جاتے ہیں حکیم محمود خاں۔ حکیم
 احسن اللہ خاں۔ حافظ داؤد صاحب۔ مرزا اسد اللہ خاں غالب۔ ذوالفقار الدین حیدر المعروف
 حسین مرزا۔ نواب مرزا الہی بخش بہادر۔ مرزا محمد ہدایت افزا بہادر۔ سید امجدید۔ نواب نبی بخش خاں۔
 تراب علی۔ حسین علی خاں۔ بدر الدین علی خاں مرصع رقم وحید العصر۔ نواب سید حامد علی خاں مفتی
 صدر الدین خاں آرزو۔ نواب مصطفیٰ خاں شیفہ۔ غلام حسن خاں۔ خواجہ مظفر جنگ۔ مہیش داس
 مان سنگھ۔ مصر کنند لال۔ جواہر سنگھ۔ چمن لعل۔ منشی موہن لعل عرف آغا حسن جان۔

یہ سب شرفا شریکِ بزم رہتے تھے حکیم صاحب کی حکیمانہ گفتگو مفتی صاحب کی عالمانہ تقریر

لے یہ قطعہ غیر مطبوعہ۔ نواب علاؤ الدین احمد خاں بہادر کی بیاض میں درج ہے جو لوہارو کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔

مرزا غالب کی شاعرانہ نکتہ سنجیاں آشفستہ کی نازک بیاباں جان محفل تھیں۔ کلیات نظم فارسی پر مرزا غالب نے نواب علاؤ الدین احمد خاں کو لکھا ہے "صاحب آگ برستی ہے کیونکر آگ میں گر پڑوں مہینہ ڈیڑھ مہینہ اور چپکے رہو، دسے وہیں بہت دور ہیں آبان و آذرین بشرط حیات قصد کروں گا۔ یہ چند ورق پوسفرا نے از روئے دہلی اردو اخبار کا تب سے لکھوار کھے تھے اور میرے پاس پڑے تھے ثاقب کو دیئے تاکہ وہ کسی آدمی کے ہاتھ تم کو بھیج دے اور تم میری طرف سے میرے بھائی اور اپنے والد ماجد کو یہ سطرین جواب میں ہیں تمہارے اس خط کے جو کج اسی وقت کی ڈاک سے بس نے پایا ہے۔ نیمروز دو شنبہ ۲۴ ربیع الاول ۱۲۷۸ مطابق ۳۰ ستمبر ۱۸۶۱ء

اس قلمی نسخہ کلیات فارسی کو محفوظ رکھنے کا شرف کتب خانہ ریاست لوہارو کو حاصل ہے یہ خط بھی غیر مطبوعہ ہے۔ اردو کے معنی یا عود ہندی میں نہیں ہے۔ اسی خط کے آخر میں یہ بھی درج ہے۔ میاں ثاقب صاحب کہاں پارسل بناتا پھروں کہاں ڈاک میں ڈلواتا پھروں۔ تم اس کتاب کو لوہارو بھیجو اور جلد بھیج دو، غالب، ثاقب نے یہ کتاب کچھونگہ شتر سوار کے ہاتھ یکم اکتوبر ۱۸۶۱ء کو بھیجی تھی۔ ایک اور خط مرزا غالب کا نواب علاؤ الدین احمد خاں کی بیاض میں موجود ہے۔ یہ خط بھی نواب امین الدین احمد خاں کو بھیجا گیا تھا لکھتے ہیں: "برادر پرور اسے"

از من غزلے گیر و بفرمے کہ مطرب در ذی دہداز روئے نوازش دوسہ دم را

اس میں غزل جواب غزل خریں (شیخ علی خریں)

ہلہ من جان جہانم تنہا یا ہو

لے ثاقب نواب ضیاء الدین احمد خاں نے افشاں کے فرزند اکبر نواب شہاب الدین خاں القلم سے ثاقب حضرت غالب کے محبوب شاگرد و خوش کلام شاعر تھے۔ انہوں نے عالم شباب میں عمر اتیس سال ۱۸۶۱ء میں غالب کی وفات سے تین مہینے بعد انتقال کیا۔ لے تنہا یا ہو ایک قسم کا نغمہ ہے۔ مرزا غالب نے شیخ علی خریں کے متبع میں یہ غزل اسی نغمہ میں لکھی ہے۔ (برہان)

بلہ من عاشقِ ذاتم تنہ نا یا ہو ناظرِ صنِ صفاتم تنہ نا یا ہو
 غالم تشنہ تلخاب نہ بھیجو حافظ ناخنِ شاخِ نباتم تنہ نا یا ہو
 ”سبد چیس“ میں مرزا کے کلام میں یہ غزل طبع ہو چکی ہے لیکن اوپر کے خط کا تذکرہ یا حوالہ کسی جگہ
 نہیں ہے۔ اسی طرح غالب کے ایک اور خط کی نقل درج کی جاتی ہے جو ۱۸۶۷ء میں لکھا گیا تھا۔ اے
 مری جان کس وقت میں مجھ سے غزل مانگی کہ مرے واسطے نکمہ بن کے جواب دینے کا زمانہ قریب آگیا۔ میرا
 حال اب جن کو دریافت کرنا ہو وہ اہلِ محلہ سے دریافت کریں۔ تمہاری خاطر عزیز ہے، فکر کی، بارے نفسِ نطقہ
 نے میری پہلی طرح مددی نو شعر پیچھے ہیں لیکن نہ شاعرانہ نہ عارفانہ۔

مکن نہیں کہ بھول کے بھی آزمیہ ہوں میں دستِ غم میں آہوئے صیاد دیدہ ہوں
 پانی سے سگ ڈرے جس طرح اسد ڈرتا ہوں آئینے کو کہ مردمِ گزیدہ ہوں
 غلامِ رسول مہرنے اپنی تصنیف ”غالب“ میں یہ غزل درج کی ہے مگر خط کا تذکرہ یا حوالہ انھوں
 نے بھی نہیں دیا۔ غالب کی یہ غزل بھوپال والے نئے نسخے میں نہیں ہے۔ غالب نے نواب موصوف کو۔
 گوہر تنواں گفت اختر تنواں گفت۔ والی غزل بھی ارسال کی تھی نواب صاحب نے یہ غزل منگوائی تھی۔
 کلامِ غالب میں یہ طبع ہو چکی ہے۔ نواب صاحب کی تفریحِ طبع کے لئے غالب اپنا دل کش کلام بھیج کر ان کو
 معظوظ کرتے رہتے تھے۔

نواب صاحب کی دوسری بیگم کے انتقال پر ۱۵ نومبر ۱۸۷۱ء کو غالب نے ایک خط بھیجا تھا جس
 میں انہیں غم اور تلقینِ صبر و عدل سے مغفرت درج کرنے کے بعد تحریر تھا ”جو غم تم کو ہوا ہے مکن نہیں کہ دوسرے
 کو ہوا ہو، یہ سانحہ عظیم ایسا ہے جس نے غمِ رحلتِ نواب مغفور کو تازہ کیا وہ میری مرید اور محسنہ تھیں دل سے
 دعا نکلتی ہے“

عودِ نہدی میں مرزا غالب کے ایک خط سے جو خواجہ غلامِ غوث بخبر کے نام ہے یہ پتہ چلتا ہے کہ

نواب امین الدین احمد خاں کے اصرار پر خسرو کی غزل پر ایک غزل لکھی تھی اور نواب علاؤ الدین احمد خاں کے ذریعے سے بھیجی تھی وہ غزل یہ تھی۔

ہم انا اللہ خواں ورختے را بگفتار آورد
ہم انا الحق گوے را سر دار آورد
(مقطع) نیست چوں در نقش جز ذکر شاہ حرف و صوت
شاہے باید کہ غالب بگفتار آورد
دیوان امیر خسرو میں یہ غزل یوں ہے۔

ہر شرم جان پر زآہ و نالہ زار آورد
تا کہ امین با بویے زان جفا کار آورد

نواب صاحب موصوف خوش عقیدہ انسان تھے۔ نیک نیتی، خدا ترسی اپنے کرم والدے ترکے میں پائی تھی، علم و ادب کے دلدادہ تھے جری و شجاع تھے۔ سخت سے سخت محنت برداشت کر سکتے تھے۔ ایک دفعہ لوہارو کا جیل خانہ ٹوٹا ایک قیدی نواب صاحب کے بالا خانہ پر چڑھا آپ بڑے آئینے کے سامنے مگر ہلکا رہے تھے، قیدی فصیل سے فرش پر آڑا یا۔ نواب موصوف آئینے میں اس کا آنا دیکھتے رہے جب وہ حملہ کرنے کے لئے قریب آگیا تو جڑی مگدر رکھ کر اور پلٹ کر ایک طمانچہ اس کی کپٹی پر لایا مارا کہ قیدی چاروں شانے چت گرا یہ آواز سن کر ملازمین آگئے، منصف مزاجی ان کی شہر تھی۔ باوجود دولت و شہمت کے نائش کا خیال نہ تھا۔ لباس و ہر چیز میں سادگی پسند کرتے تھے۔ اپنے مفلس عزیزوں کی بہت خاطر کرتے تھے۔ ہر بات میں خدا پر بھروسہ رکھتے تھے غذا بہت عمدہ کھاتے تھے مگر بہت قلیل۔ حلیہ یہ تھا رنگ گندمی، آنکھیں سیاہ اور فرست کے نور سے روشن، خط و خال مونروں، تیور بخیدہ اور بارعب بدن چھپرہ، سینہ ابھرا ہوا سر و قفا لباس مغلی چار گوشہ ٹوٹی سیاہ مخمل کی کچ کر کے سر پر رکھتے تھے۔ قبائلی عہد شاہان مغلیہ کے نمونے کی زینت کرتے تھے اسی پر نیمہ آستین مخمل کا شانی کی ہوتی تھی۔

وفات | نواب موصوف نے ۳۰ دسمبر ۱۸۶۹ء کو دہلی میں مطابق ۲۶ رمضان المبارک ۱۲۸۶ھ میں جمعۃ الوداع

۱۷ دیوان غالب مطبوعہ میو ریس ۱۸۵۸ء دہلی میں یہ غزل درج نہیں ہے۔

کو انتقال کیا۔ مدفین ان کا کوٹھی مرزا بابر والی کے صندل خانے میں قطب صاحب میں ہر تعویذ قبر پر کل من علیہا فان اور کلمہ گردایتہ الکریم تحریر ہے۔ مرزا قربان علی بیگ سالک نے یہ تاریخ وفات بھی تھی۔

امین الدین احمد خاں بہادر زدنیا رفت و شد فردوس منکن

سروش از بہر تاریخ و فائش نوشتہ نام والا کش بہ مدفن^{۱۳۳}

اس مادہ تاریخ میں یہ صفت رکھی ہے کہ نام اور مدفن ملانے سے نہ رحلت نکل آتا ہے۔ ایک قطعہ

تاریخ وفات نواب ضیا الدین احمد خاں نیر افشاں نے بھی کہا تھا جس کا ایک شعر مزاد پر کندہ ہے۔

قطعہ تاریخ وفات نواب امین الدین احمد خاں بہادر

امیر عصر والا شاں امین الدین احمد خاں چہ نیکوتر زمان بسپردہاں از نیکی اعمال

بنصف لیل قدر از باہ روزہ بست و ختم شب صبا ش آفریں جمعہ از آتماہ مبارک فال

خوشا شب جز از روز زہ ماہ و نہ ہے ساعت کہ باشد بر ہشتی بودنش جملہ نشانہا دال

چہ خواندی ماہ و روز و وقت رحلت بشنوا زبیر کہ سخن الذی اسری بجدہ لیلآ آدیال

نواب علانی نے یہ تاریخ بھی تھی ”مدفن نواب امین الدین احمد خاں بہادر“

اور یہ سرمد فن پر کندہ ہے ”مرزا غالب نے نواب امین الدین احمد خاں کو (کلیات نثر غالب)

ان خطابوں سے مخاطب کیا ہے۔

(۱) برادر صاحب مشفق فخر الدولہ نواب امین الدین احمد خاں بہادر

(۲) برادر والا قدر ستودہ سیر نواب

(۳) صاحب مشفق نواب

(۴) صاحب والا مناقب فخر الدولہ بہادر

نیز غالب البیان جگر فیروز پر کمر زبان میوات مسند نشیں میوات اور فرمانہ میوات لکھا کرتے تھے۔

تِلْخِیصِ تَرْجَمَہ ٹرکی سلسلہ سے

(۲)

اس دوران میں ترکی کے تجارتی تعلقات جرمنی کے ساتھ برابر بڑھتے رہے۔ جنوری ۱۹۴۱ء میں جو اشیاء ترکی سے جرمنی میں برآمد کی گئیں ان کی قیمت برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کی ہوئی اشیاء سے ۸۱۶۰۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ اس کے عکس جنوری ۱۹۴۱ء میں ترکی سے جن چیزوں کی برطانیہ عظمیٰ میں برآمد ہوئی تھی، ان کی قیمت جرمنی بھیجی ہوئی اشیاء سے ۱۹۳۹۰۰۰ پونڈ زیادہ تھی۔ جنوری ۱۹۴۱ء میں ۲۲ ریلوے انجن اور ۱۷ ریل گاڑیاں جرمنی نے ترکی کو روانہ کیں، جس کے تبادلہ میں اس نے کھالیں بھیجیں۔ ۲۳ اپریل ۱۹۴۱ء میں ایک ضمنی تجارتی معاہدہ ہوا، جس میں ترکی نے مشینری کے تبادلہ میں جرمنی کو تبا کو سینے کا وعدہ کیا۔ ۱۸ جون ۱۹۴۱ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ایک دوستانہ معاہدہ ہوا۔ یہ وہ وقت تھا جب جرمن اور بلغاری فوجیں ترکی کی سرحد تک پہنچیں اور جرمنی کا کرپٹ اولیگیا پر قبضہ ہو چکا تھا۔ اس سیاسی ماحول کی وجہ سے برطانیہ عظمیٰ کو اس معاہدہ سے کچھ زیادہ حیرت نہیں ہوئی۔ اس کے ذریعہ سے دونوں حکومتوں نے ایک دوسرے کی قلمرو پر حملہ نہ کرنے کا عہد کیا۔ یہ معاہدہ دونوں ملکوں کے گہرے معاشی تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ موسیو سراج اوغلو وزیر خارجہ ترکی نے اس معاہدہ کے بعد پریس کے نمائندوں کے سامنے بیان دیتے ہوئے ہدایت کی ”آئندہ سے اخبارات اور ریڈیو کو دوستانہ اور باہمی اعتماد کی اسپرٹ کا لحاظ رکھنا چاہئے جو جرمنی اور ترکی کے تعلقات کی ہمیشہ سے خصوصیت ہے۔“ اس کا اثر یہ ہوا کہ انقرہ ریڈیو نے

۱۷ دیکھئے نمائندہ ۱۹ جون ۱۹۴۱ء

برطانوی جنگی بیانات نشر کرنا روک دئے اور جرمنی کے بارہ میں اخبارات کے تبصرے نمایاں حد تک بدل گئے۔

اس معاہدہ کے چار روز بعد جرمنی نے روس پر حملہ کر دیا۔ اس وقت ترکی کو روس کی طرف سے پھر اندیشہ پیدا ہو گیا۔ ۲۲ جون ۱۹۱۷ء میں ہٹلر نے ایک تقریر کی جس میں بیان کیا: ”مجھ سے موسیو مولوٹوف نے برلن میں نومبر ۱۹۱۶ء کی ملاقات کے دوران میں کہا تھا: ”مکمل ہے روس دروایاں پر قبضہ کر لے اس صورت میں آپ کے تاثرات کیا ہوں گے؟“ ترکوں کو براہِ نگینہ کرنے کے لئے مزید کہا ”برطانیہ عظمیٰ بھی اس میں روس کا ہمنوا تھا۔ ۳۰ جولائی ۱۹۱۷ء میں جب روس اور پولینڈ کے درمیان مفاہمت ہو گئی تو ترکوں نے خیال کیا کہ اب غالباً روس نے اپنا دائرہ عمل وسیع کرنے کی پالیسی کم از کم اس وقت ملتوی کر دی ہے۔“

۱۰ اگست ۱۹۱۷ء میں ایک مشترکہ اعلان کے ذریعہ روس اور برطانیہ نے وعدہ کیا ”ہم میں سے کسی کا قصد دروایاں پر حملہ کرنے کا نہیں ہے اور اگر کسی یورپین طاقت نے اس پر حملہ کیا تو ہم دونوں ہر امکانی انداز میں کریں گے۔ موسم خزاں ۱۹۱۷ء میں جب روسیوں نے جرمنوں کا شجاعانہ مقابلہ کیا تو ترکی اخبارات نے ان کی بے حد تعریف کی۔ ان باتوں کا تعلقات پر اچھا اثر پڑا۔ اسی زمانہ میں روس نے ترکی کو تیل بھیجا حالانکہ یہ وہ زمانہ تھا جب روس پر جرمنوں کے شدید حملوں کی وجہ سے بہت برا وقت پڑا تھا۔

اس اثنا میں بہت سے واقعات ان ملکوں میں رونما ہوئے جو ترکی کی سرحد سے ملے ہوئے ہیں۔ مئی ۱۹۱۷ء میں عراق کے اندر بغاوت ہوئی۔ برطانیہ عظمیٰ نے جب اسے دبا دیا تو ترکی اخبارات نے اطمینان کا اظہار کیا۔ اسی زمانہ میں وحشی حکومت نے ترکی قلمرو سے جنگی سامان کے نقل و حمل کی اجازت مانگی مگر ترکی حکومت نے انکار کر دیا۔ شام کی جنگ سے خاص طور پر دلچسپی لی گئی۔ ۱۲ جولائی ۱۹۱۷ء میں جب اس جنگ کے التواء کا معاہدہ ہوا تو ترکی اخبارات نے اسے بہت سراہا۔

۱۷ مئی ۱۹۱۷ء کا راجین ۴ اگست ۱۹۱۷ء

۲۵ اگست ۱۹۱۴ء میں روس اور برطانیہ نے متحدہ طور سے ایران پر حملہ کیا۔ اس وقت ترکوں میں مختلف قسم کے احساسات پیدا ہوئے۔ ترکی اخبارات نے اس پر سخت نکتہ چینی کی اور انقرہ ریڈیو نے اس ”حق و انصاف کے بلند بانگ دعوؤں کے خلاف“ بتایا۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ ایران و ترکی میں خصوصی دوستانہ مراسم تھے۔ یا شاید ترکی کو روس کی طرف سے کچھ اندیشہ پیدا ہو گیا تھا۔

برطانیہ عظمیٰ جب اس قابل ہو کہ ترکی کو کچھ زیادہ جنگی سامان بیچ سکے تو نقل و حمل کی دشواریاں حائل تھیں۔ اس وقت کپاس اور ٹیلین جزائر پر جرمنی کا تسلط تھا اور صرف اسکندرونہ اور مرسینہ کی بندرگاہیں باقی تھیں جو بد قسمتی سے ریلوں کی آمد و رفت کے لئے مناسب ریلوے لائن نہ رکھتی تھیں۔ ان مجبوروں کی وجہ سے اگست ۱۹۱۴ء میں اسکندرونہ کی بندرگاہ پر سامان کی اتنی زیادتی ہو گئی کہ کسی جگہ سامان بھجوانا دشوار تھا۔ جنوری ۱۹۱۵ء میں یونائٹڈ کنگڈم کمرشل کارپوریشن نے ترکی سے ایک معاہدہ کو اسکندرونہ کی بندرگاہ پر ایک پل تعمیر کرنے اور مرسینہ کی پل کی مرمت کے بارے میں کیا۔ جنوری ۱۹۱۵ء کے دوران میں برطانیہ عظمیٰ نے ترکی کو بحری راستہ سے ۴۴۰۰۰ ٹن اشیاء روانہ کیں۔ جس میں سے ۳۶۰۰۰ ٹن صحیح سلامت پہنچ گئیں۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۱۵ء میں ایک معاہدہ برطانیہ عظمیٰ اور ترکی کے درمیان ہوا۔ اس میں چارٹریڈ پونڈ کی خورد و آشامی کی چیزیں ترکی نے برطانیہ عظمیٰ میں برآمد کرنے کا وعدہ کیا۔

جولائی ۱۹۱۴ء میں زراعتی اور شینری سامان امریکیہ سے ترکی بھیجا گیا اور دخانی جہازوں کی سروس باقاعدہ ترکی اور امریکیہ کے درمیان جاری کی گئی۔ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۴ء میں پریزیڈنٹ روزولٹ نے اعلان کیا کہ پٹہ پرقرض دینے کا دائرہ عمل ترکی تک وسیع کیا جاتا ہے۔

مئی ۱۹۱۵ء سے اٹلی اور ترکی میں بحری تعلقات دوبارہ قائم ہو گئے۔ ستمبر ۱۹۱۵ء میں دونوں میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ترکی نے ۶ ملین پونڈ کی قیمت کا روغن زیتون، انڈے، انگور کی بکریوں کی نرم اون اور چمڑا دینا منظور کیا۔ اٹلی نے اس کے تبادلہ میں کیلیں، بحری پیام رسانی کے تار، گندھک، ہیٹ

اور بغیر ٹارکی موٹرس دینے کا وعدہ کیا۔ اگست ۱۹۱۴ء میں ایک اٹلی کانٹک بردار جہاز (The Torvision) نے بحرِ اوسوس داخل ہونے کی کوشش کی۔ یہ بیان کر دینا ضروری ہے کہ یہ جہاز جنگی جہازوں کی فہرست میں داخل تھا اور معاہدہ مانترو کی روسے درِ اناپال سے کوئی جنگی جہاز نہیں گذر سکتا ہے۔ یہ جہاز چناک کے مقام پر روک دیا گیا۔ آخر میں ترکوں نے درِ اناپال سے اُسے گزرنے کی اجازت دے دی، لیکن اس کے تحفظ کے بارے میں کسی قسم کی ذمہ داری لینے سے صاف انکار کر دیا اس لئے یہ جہاز واپس چلا گیا۔

۸ ارجون ۱۹۱۴ء کا ٹرکی اور جرمنی کا معاہدہ دونوں حکومتوں کے گہرے دوستانہ تعلقات کا آئینہ دار تھا۔ معاشی تعلقات کو بھی وسعت دینے کے لئے اکتوبر ۱۹۱۴ء تک گفت و شنید ہوتی رہی اور تجارتی معاہدہ میں جو ۱ اگست ۱۹۱۴ء کو ختم ہو رہا تھا، اکتوبر ۱۹۱۴ء تک توسیع کر دی گئی۔ اس زمانہ میں جرمنی کے لئے نقل و حمل کا سوال بہت دشوار تھا۔ ”میرٹرا“ دریا کے پل، جہاں سے استنبول صوفیا ریلوے لائن یونان کی قلمرو کو پار کرتی ہے۔ یونانیوں نے اپریل ۱۹۱۴ء کے دوران میں برباد کر دیئے تھے ابھی تک ان کی مرمت نہ ہو سکی تھی۔ اگست ۱۹۱۴ء میں جرمنوں نے ایک لاری سروس صوفیا اور استنبول کے درمیان جاری کی اور بحری راستہ سے ایک ہزار ٹن سے زیادہ ایک ہفتہ میں سامان بھجینا ممنوع قرار دیا۔ جولائی ۱۹۱۴ء میں کلودس انقرہ پہنچا اور اگست ۱۹۱۴ء تک ترکی حکومت سے ریلوے لائن، پل، اور ٹرکیس جرمن ماہرین سے تعمیر کرائے کے بارے میں گفت و شنید کرتا رہا جو ناکام ثابت ہوئی۔ ممکن ہے اس ناکامی میں جرمنوں کی ان تحریروں کا بھی دخل ہو جو اسی مہینہ (اگست ۱۹۱۴ء) میں روسی حکومت نے پکڑی تھیں اور انھیں ترکوں کو دیدیا تھا، ان سے جرمنوں کی اس اسکیم کا انکشاف ہوتا تھا جو ترکی پر حمہ کرنے کے لئے بنائی گئی تھی۔ ستمبر ۱۹۱۴ء میں کلودس دوبارہ انقرہ گیا اور اس کی جدوجہد سے ایک معاہدہ ۱۰ اکتوبر ۱۹۱۴ء میں دونوں حکومتوں کے درمیان ہو گیا جس کی میعاد ۳ مارچ ۱۹۱۵ء تھی۔ اس میں ۱۰۰ ملین پونڈ کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ ٹرکی نے جرمن کو فولاد اور جنگی سامان کے تبادلہ میں خام اشیاء

غلہ، روٹی، تباکو، روغنِ زیتون اور معدنیات دینے کا وعدہ کیا۔ تبادلہ میں کروم لینے کی کوششیں مدت سے جاری تھیں۔ اس زمانہ میں ٹرکی نے ۹۰۰۰ ٹن کروم سلسلہ میں اور اسی قدر سلسلہ میں دینے کی حامی بھر لی لیکن شرط یہ تھی کہ جرمنی کو ۸ ملین پونڈ کا جنگی سامان سلسلہ کے ختم ہونے سے قبل دینا پڑے گا اور دو سال میں جو کروم دیا جائے گا اس کی قیمت کے مساوی جنگی سامان جرمنی دیگا۔

عصمت پاشا انونو نے یکم نومبر ۱۹۱۸ء میں پارلیمنٹ کے اندر ایک تقریر کے دوران میں کہا ”بلقان کی آزادی ٹرکی کی خارجہ پالیسی میں بنیادی حیثیت رکھتی ہے“ جنوری ۱۹۱۹ء میں یوگوسلوویہ اور یونان کے درمیان لندن میں ایک معاہدہ ہوا، اس کا ترکی اخبارات ٹان اور پنی صبلح نے پرچوش خیر مقدم کیا۔ اور اسے اتحادِ بلقان کے لئے پہلا قدم قرار دیا۔

دسمبر ۱۹۱۸ء میں روس کے محاذ پر جرمن کی ناکامی کے اثرات بہت جلد نمودار ہوئے۔ جنوری ۱۹۱۹ء میں ایک جرمن رسالہ (Signal) کا داخلہ ترکی حدود میں ممنوع قرار دیا گیا۔ اسی زمانہ میں ۱۳ محوری ایجنٹ گرفتار کئے گئے۔ ان میں تین شامی تھے، جو استنبول کی جرمن نیوز ایجنسی میں مدت سے کام کر رہے تھے، ۸ جون ۱۹۱۹ء تک یورپ اور ترکی کے درمیان ریلوں کی آمد و رفت جاری نہ ہوئی تھی اس لئے اس عرصہ تک جرمنوں کی تجارتی سرگرمیاں کسی قدر محدود رہیں، ۲ جون ۱۹۱۹ء میں ترکی اور جرمنی میں ایک معاہدہ ہوا، جس میں ۵۵ ملین پونڈ قیمت کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا گیا۔ قیمت جنگ سے پہلے کی طے ہوئی۔ فی صدی کچھ منافع ضرورت تھا، ۵۵ ملین پونڈ کی اشیاء کا تبادلہ دونوں ملکوں کے تاجروں نے اپنے طور پر کیا۔ اس میں قیمت کی کوئی تعین نہ تھی، جولائی ۱۹۱۹ء میں ایک اطلاع تھی کہ جرمنی نے ۱۹ ملین پونڈ کے ریلوے انجن ٹرکی کو دینے کا وعدہ کیا ہے۔

فروری ۱۹۱۹ء میں ترکی اور آرمی نے ۲۴ ملین پونڈ قیمت کی اشیاء کا تبادلہ منظور کیا۔ ترکی نے اٹلی کو آہنی ظروف، کیلوں، تار، پائپ، موٹروں، گندھک، سگریٹ، پیپر، ہیٹ، کیمیاوی اشیاء،

دوسازی کے آلات، رنگوں اور خوشبوؤں کے تبادلہ میں روغن زیتون، افیون، انڈے اور کھالیں دینے کا وعدہ کیا۔

۱۹۷۲ء میں برطانی اور ترکی تجارت باوجود نقل و حمل کی دقتوں کے برابر بڑھتی رہی۔ جنوری جون ۱۹۷۲ء کے عرصہ میں ۱۵ ملین پونڈ کی چیزیں، جس میں جنگی سامان داخل نہیں، برطانیہ عظمیٰ نے ترکی میں درآمد کیں، اس کے مقابلہ میں ۱۹۷۲ء میں ۸ ماہ کی مدت میں صرف ۳۷۹۰۰۰ پونڈ کا سامان پہنچا تھا۔ ۱۹ فروری ۱۹۷۲ء میں لندن کے اندر ترکوں کی ”حزب قوم“ (People's Party) کی طرف سے ہیئت اجتماعی کا ایک مرکز (Hall) قائم کیا گیا (ترکی میں اس طرح کے ۴۰۰ مرکز ہیں) یہ سب سے پہلا مرکز تھا جو ترکی کے باہر قائم ہوا۔ اسی مہینے میں ڈاکٹر آربن کی جگہ روف حسین اور بے سابق ترکی وزیر اعظم کو سفیر بنا کر لندن بھیجا گیا۔ یکم ستمبر ۱۹۷۲ء میں ممتاز ترک اخبار نویسوں کا ایک وفد لندن پہنچا اور برطانوی وزیر رسل و رسائل کا مہمان ہوا۔ ان تمام باتوں سے ترکی اور برطانیہ عظمیٰ کے باہمی خوش گوار تعلقات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔

جون ۱۹۷۲ء میں شمالی افریقہ میں جنرلی کی کامیابیوں کی وجہ سے ترکی میں ایک شدید بے چینی مچی، برطانیہ عظمیٰ کی طرف سے ترکوں کی رائے عامہ اس وجہ سے بہت متاثر تھی کہ وہ برابر سامان بھیج رہا تھا۔ موسیو سراج اوغلو نے جو ڈاکٹر سیدام کی وفات کے بعد وزیر اعظم ہو گئے تھے۔ ۵ اگست کی تقریب کے دوران میں کہا کہ ترکی کے سیاسی نظام میں برطانیہ عظمیٰ کی بنیادی حیثیت ہے، آپ نے برطانیہ عظمیٰ کا ۱۹۷۱ء میں بھیجے ہوئے ۱۰۰۰۰ اٹن غلہ کا شکریہ ادا کیا۔ امریکہ کا بھی شکریہ ادا کیا گیا۔ جس نے ۱۵۰۰۰ اٹن غلہ بھیجے کا وعدہ کیا تھا۔ جنوری ۱۹۷۱ء میں سٹر لارنس اسٹین ہارڈ جو اس سے قبل روس کے سفیر رہ چکے تھے امریکہ کی طرف سے ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ انھیں خوشگوار مراسم کا نتیجہ ہے کہ اس وقت امریکہ سے جنگی سامان

ملہ غالباً یہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں کہ سفیروں کی شخصیتوں سے باہمی تعلقات کے نشیب و فراز کا اندازہ کیا جاتا ہے۔

بہت بڑی مقدار میں پتہ پر پہنچ رہا ہے۔

سر اسٹیفورڈ ڈوگرس کی فروری ۱۹۲۲ء کی ایک تقریر سے روس کی طرف سے ترکی کو پھر روایاتی اندیشہ پیدا ہو گیا۔ اس میں سر ڈوگرس نے روس کو مخاطب کرتے ہوئے کہا تھا کہ اسے شورشیوں کا خاتمہ کرنے کے لئے جنگ کے بعد برلن پر قبضہ کرنا چاہئے۔ روس و ترکی کے باہمی تعلقات پر سرب کے مقدمہ کا بھی برا اثر پڑا۔ انقرہ میں ۲۴ فروری ۱۹۲۲ء میں فان پاپن سفیر جرمنی متعینہ ترکی سے ۸۱ گز کے فاصلہ پر ایک بم بھٹا تھا یہ بم یوگوسلاویہ کے ایک کمیونسٹ نے پھینکا تھا جو خود اس بم کی زد میں آ گیا۔ اس سلسلہ میں ۴ افراد کے خلاف مقدمہ چلایا گیا۔ جس میں دوروی حکومت کے شہری تھے۔ ایک استنبول کے روسی محکمہ انتظام سیاحاں (The Soviet Intourist Bureau) کا ملازم تھا دوسرا ایک تاریخ کار پروفیسر تھا جو استنبول کے روسی فضل خانہ کا بھی ایک رکن تھا۔ یہ مقدمہ جون ۱۹۲۲ء تک چلتا رہا۔ ۱۵ جون کو اس کا فیصلہ سنایا گیا، جس میں روسی شہریوں کو بیس بیس سال قید با مشقت کی سزا دی گئی دوسرے دو مجرم ترک تھے انھیں دس دس برس کی سزا ہوئی۔ روسی حکومت نے اس مقدمہ کے آغاز ہی میں اعلان کر دیا تھا کہ وہ اس معاملہ میں کسی قسم کا دخل دیتا نہیں جانتی ہے۔ روسی اخبارات نے ضرور اس فیصلہ پر بہت اوجھڑایا اور تشدد پسندانہ رویہ اختیار کیا۔ اس صورت حالات میں روسی سفیر انقرہ سے ماسکو آیا اور اپنی حکومت کو صحیح واقعات سے اطلاع دی۔ اس واقعہ سے ترکی اور روسی حکومتوں کے تعلقات پر کوئی خاص اثر نہ پڑا اس کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ موسیو جواد جن کی وزارت خارجہ میں تیسری شخصیت تھی۔ اسی زمانہ میں روس کے اندر ترکی سفیر بنا کر بھیجے گئے۔ آپ ۳ اگست ۱۹۲۲ء میں انقرہ سے کوئی ٹیف روانہ ہو گئے تھے۔

جرمنوں نے جب بحر اسود کی آخری بندرگاہ (نواپے) بھی روس سے چھیننے کا ارادہ کیا تو یہ سوال پیدا ہوا کہ اس کے بعد بحر اسود کے روسی بیڑے کی حیثیت کیا ہوگی؟ معاہدہ منترو کی رو سے بحارب قوموں کے جہاز دریا نیال سے اس وقت تک نہیں گذر سکتے جب تک ترکی بھی محارب قوموں میں داخل نہ ہو۔ جنگ کی

صورت میں اسے کلی اختیار ہے جسے چاہے گزرنے دے، ٹرکی کی خارجہ پالیسی میں غیر جانبداری بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ مہموبوسراج اوغلو وزیر اعظم نے اپنی ۱۰ اگست ۱۹۷۷ء کی تقریر میں ایک بار پھر غیر مبہم الفاظ میں اعلان کیا "ٹرکی کو اس کی غیر جانبداری سے دنیا کی کوئی چیز اس وقت تک نہیں ہٹا سکتی جب تک خود اس پر حملہ نہ ہو"۔ ٹرکی در دانیال کا سرگرم محافظ ہے۔ غالباً وہ معاہدہ مانترو کی خلاف ورزی نہیں کرے گا اس معاہدہ کے لئے اسے سخت جدوجہد کرنا پڑی تھی۔ دوسرے اس کی پابندی سے اس کی غیر جانبداری قائم رہتی ہے جو ٹرکی کی خارجہ پالیسی کا سب سے اہم عنصر ہے!

(باقی آئندہ) ع-ص

خلافت راشدہ

یہ تاریخ ملت کا دوسرا حصہ ہے جس میں عبدِ ظفار راشدین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے واقعات مستند قدیم و جدید عربی تاریخوں کی بنیاد پر صحت و جامعیت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں اور انھیں بے کم و کاست مورخانہ ذمہ داری کے ساتھ سہ قلم کیا گیا ہے۔ صحابہ کرامؓ کے ان ایمان پرور اور جرأت آفریں کارناموں کو خصوصیت کے ساتھ نمایاں کر کے پیش کیا گیا ہے جو تاریخ اسلامی کی پیشانی کا نور ہیں اور جنھیں پڑھ کر آج بھی فرزندِ ان قوم کے مرد وافرودہ دلوں میں زندگی و حرارتِ ایمانی کی لہریں دوڑنے لگتی ہیں۔ نوہا لانِ ملت کے دماغوں کی اسلامی اصول پر تربیت کے لئے یہ کتاب بہترین ہے۔ کتاب کی ترتیب میں تاریخ نویسی کے جدید طرز کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور زبان شستہ و رفتہ استعمال کی گئی ہے اور طرزِ بیان دلچسپ و دل نشین اختیار کیا گیا ہے، واقعات کے بیان کے ساتھ ان واقعات کے اسباب و علل اور ان کے اثرات و نتائج سے بھی تعرض کیا گیا ہے۔ یہ کتاب کالجوں اور سکولوں کے کورس میں داخل ہونے کے لائق ہے صفحات ۴۳۲ قیمت غیر مجلد دو روپے آٹھ آنے مجلد سے تر

نیچر ہندوۃ المصنفین دہلی۔ قزول باغ

ادبیت

خواب و بیداری

از جناب روش صاحب صدیقی

یہ نظم گزشتہ عید الفصحی کے موقع پر دہلی آل انڈیا ریڈیو سے نشر کی گئی تھی۔ اب صاحب نظم نے اسے
برہان میں اشاعت کے لئے بھیجا ہے۔ ذیل میں جناب روش اور آل انڈیا ریڈیو اسٹیشن دہلی دونوں کے
شکریہ کے ساتھ درج کی جاتی ہے۔ (برہان)

جاگ، جاگ، اے مجھ خوابِ زندگی

دیکھ حُسنِ بے نقابِ زندگی

مر جا یہ عیدِ قرباں کا جہاں عشق کی عظمت، محبت کا جلال
کو کب آدم کی معراجِ کمال بندہ یزداں کا یزداں سے وصال
زندگی ہے باریابِ زندگی

اے مسلمان آج تو شاداں بھی ہے

ہاں تری محفل، نشاط افشاں بھی ہے

پھر بھی کیوں رخ پر وہ تابانی نہیں وہ مسرت کی درخشاںی نہیں

وہ سرور و کیفِ روحانی نہیں یہ تو حُسنِ روحِ قربانی نہیں

اس میں اک رحمِ تہی داماں بھی ہے

آہ کیوں وارفتہ غفلت ہے تو

تو ہے ، مطلوبِ دلِ قدرت ہے تو

خالقِ افسانہ تسلیم بن قدسیوں کا کعبہ تعظیم بن

سجدہ گاہ کوثر و تنیم بن اسے سسناں! ابنِ ابراہیم بن

آبروئے مشہدِ الفت ہے تو

روحِ تسکین دردِ لافانی میں ہے

عشرتِ نکبت پریشانی میں ہے

خاک کو انجمِ فشاں کرتا ہے کون لالہ و گل کو جواں کرتا ہے کون

سرو کو سرو رواں کرتا ہے کون زندگی کو جاوداں کرتا ہے کون

رازِ یہ روپوش قربانی میں ہے

داستانِ قربانی و ایشار کی

اک کہانی ہے ہزار اسرار کی

عالمِ تنہا حرمِ راز کا وہ ابھرنا عشقِ خوش آغاز کا

وہ تغافلِ شوخیِ انداز کا سر جھکا دینا شہیدِ ناز کا

وہ گلِ افشانیِ خدا کے پیار کی

اے گرفتِ رنجِ زلفِ خلیل

عاشقِ یزداں بہ عنوانِ حبیل
 اک نظر اپنی صداقت کی طرف اک نظر پیمانِ الفت کی طرف
 دیکھتا کیا ہے مشیت کی طرف چل شہادتِ گاہِ ملت کی طرف
 اے پرستارِ خداوندِ جلیل

جلد اس تاخیرِ بیجا سے گذر
 مصلحت کے دشتِ رسوا سے گذر
 تھام لے گرتی ہوئی تعمیر کو توڑ دے اوہام کی زنجیر کو
 پھر الٹ دے صفحہٴ تغیر کو ہانپ بدل دے دہر کی تقدیر کو
 اس نظامِ روحِ فرسا سے گذر

رازِ دانِ قدرتِ باری ہے تو
 تو ہے شایانِ جہانِ داری ہے تو
 دلِ حرم ہے تو ہے معمارِ حرم ارتقا کیا ہے ترا نقشِ قدم
 ہے ترے ہاتھوں میں تقدیرِ اہم کچھ خبر ہے اے مرا و کیف و کم
 زندگی ہے خوابِ بیداری ہے تو

ثمرات

از جناب نبال صاحب یوہاری

پھر دل میں سمایا خطر گردِ شریام
ساقی مجھے اکٹام اے ساقی مجھے اک جام
منزل نہیں تیری یہ جہانِ حرو شام
اے دوست بگ گام بگ گام بگ گام
پیری کا تصور بھی ہے منجملہ اوہام
دل زندہ ہے تو صبح جوانی کی نہیں شام
دیکھانہ سنا تھا کبھی یہ قحطِ عشق
مغرب بھی تہی جام ہے مشرق بھی تہی جام
کیا تجھ سے کہوں تنگدہر کا عالم
سوطر ح کے آذر ہیں تو سورنگ کے لہنام
دنیا میں نہیں ملت حق کوئی مگر عشق
اس ملت حق میں نہیں گنجائشِ وہام
دیکھے کوئی تہذیب کی اس فتنہ گری کو
پوچھے کوئی اس عہد کے انسان کا ہیکل نام
رونے سے نہیں طالعِ ناکام بدلتا
آگاہ ہوا ہے نوحہ گر طالعِ ناکام
سن لے کہ اقامت ہے بالفاظِ دگرموت
ہشیار کہ یہ دہر نہیں منزلِ آرام
حیرت میں ہوں کس حُسن سے معمورِ دنیا
یہ چاند، یہ تارے، یہ حینانِ گل اندام
وہ پہلے پہل حُسن سے نظروں کا نصادم
وہ عشق کے ہوٹو نہ لہرتا ہوا پیغام
بیٹھے ہیں ترے منتظر دیدہ سیراہ
ہونے کو تو ہوتی ہر راکِ شام دل آویز
کہ سارے جس طرح برستی ہوں گھٹائیں
میں اہل جہاں سے نہیں محتاجِ تعارف
جس شخص کو کہتے تھے نبال اہل زمانہ
ہوئی ہے مری طبع سے یوں بارشِ اہام
روشن صنعتِ مہرِ درخشاں ہر مرانام
وہ شخص بھی نکلا ہدفِ گردِ شریام

تصبر

مجموعہ تحقیقاتِ علمیہ | جامعہ عثمانیہ جلد ہفتم، تقطیع کلاں، ضخامت ۵۶ صفحات، ٹائپ عمدہ، روشن کاغذ بہتر

قیمت درج نہیں پتہ:- مجالس تحقیقاتِ علمیہ (دینیات و فنون) جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن

یہ مجموعہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کے شعبہائے دینیات و فنون کی مجلس تحقیقاتِ علمیہ کا مرتب کردہ ہے جس کے حصار دو میں پانچ اور حصہ انگریزی میں تین مقالات شامل ہیں۔ حصہ اردو میں پہلا مضمون ”قرطاس اور اس کا استعمال“ پروفیسر محمد جمیل الرحمن صاحب کا ہے جس میں انھوں نے بڑی تحقیق سے یہ بتایا ہے کہ، ”پے پیس“ ایک مصری پودا ہے جس کو عرب بدری کہتے ہیں۔ اہل مصر اس سے مختلف کام لیتے تھے لیکن اس سے خاص طور پر کاغذ بنایا جاتا تھا اسلام سے پہلے بھی عربوں میں یہ صنعت متعارف تھی، چنانچہ عہدِ جاہلیت کے بعض شعراء کے کلام میں قرطاس کا لفظ پایا جاتا ہے اور خود قرآن مجید کی بعض مکی سورتوں میں بھی اس کا ذکر ہے۔ اس کے بعد یہ بتایا ہے کہ خلافتِ راشدہ اور بنو امیہ کے عہد میں اس صنعت کو کیا کیا ترقیاں ہوئیں اور اس پر کیا لاگت آتی تھی اور کس قیمت پر فروخت ہوتا تھا اور اس کا سائز کیا ہوتا تھا۔ دوسرا مقالہ ”خلق و حق“ ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب کا مذہبی اور فلسفیانہ مقالہ ہے جس میں فاضل مقالہ نگار نے اس سوال کا جواب دیا ہے کہ خدا اور اس کی مخلوقات میں رشتہ کیا ہے؟ یہ ایک نہایت پیچیدہ سوال ہے اور صوفیائے اسلام کے مختلف گروہوں نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں۔ ڈاکٹر صاحب نے اس پر نہایت عالمانہ اور سلجھی ہوئی بحث کر کے اس شکل کو حل کرنا چاہا ہے۔ لیکن اس بحث میں کئی جگہ فاضل مقالہ نگار نے خلق کو حق کا ضد کہا ہے ہمارے نزدیک یہ محلِ نظر ہے اور اس پر تفصیل سے گفتگو کرنے کی ضرورت ہے۔ تیسرے مقالہ ”زمان و مکان“ میں ڈاکٹر خلیفہ عمر الحکیم صاحب نے

زمان و مکان سے بحث کر کے ان دونوں کی وجہ و آثار میں اہمیت ان کے صفات و دونوں میں وجہ و مشابہت و مخالفت۔ اور محققین مغرب کی اس کے متعلق رائیں۔ ان سب امور پر روشنی ڈالی ہے۔

چوتھا مقالہ پھر پروفیسر جمیل الدین صاحب کا ہے جس میں انھوں نے اندلس کے خلفاء بنی امیہ

کی مختصر تاریخ ان کی مدت حکومت۔ سیاسی اعتبار سے ان میں اور عراق کے خلفاء میں کیا فرق تھا۔ پھر

اس خاندان کے چیدہ چیدہ فاتحین اور ارباب سیاست اور ان کے بعض مخصوص کارناموں کا تذکرہ ہے

آخری مقالہ جناب مولانا سید مناظر احسن صاحب گیلانی کا ہے۔ یہ دراصل مولانا کی ایک غیر مطبوعہ کتاب

اسلام کا نظام معاشیات کا ایک باب ہے۔ اس میں مولانا نے یہ بتانے کے بعد کہ غیر مسلم حکومتوں میں

مالیات کے بارہ میں گورنمنٹ کی پالیسی کیا ہوتی ہے۔ یہ بتایا ہے کہ اس بارہ میں خود اسلام کے اصول کیا

ہیں؟ کس طرح بادشاہ اور ایک معمولی مسلمان کے حصے برابر برابر ہیں۔ پھر اسٹیٹ کو جو آمدنی ہوتی ہے۔

اس کا ایک قلیل ترین حصہ نظام حکومت پر خرچ ہوتا ہے ورنہ وہ سب کی سب آمدنی رفاہ عام کے کاموں

پر خرچ ہو جاتی ہے۔ اور یہ رفاہ عام کے کام آجکل کی سیاسی اصطلاح میں پبلک ورکس تک محدود نہیں

بلکہ اس میں مینیوں کی نگرانی۔ مسافروں کی امداد۔ غلاموں اور پانچوں کی دستگیری وغیرہ جیسے مدت بھی

شامل ہیں۔ اسی سلسلہ میں مولانا نے ذرائع آمدنی پر بحث کر کے جزیہ، خراج اور صدقات وغیرہ پر مفصل کلام

کیا ہے۔ پھر مٹا اس پر بھی گفتگو ہو گئی ہے کہ اسلام میں سرمایہ اور محنت ان دونوں میں توازن کو کس طرح

قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

حصہ اردو کی طرح حصہ انگریزی بھی نہایت قابل قدر تحقیقی علمی اور فنی مضامین پر مشتمل ہے۔

پہلا مضمون ہمایوں شاہ بہمنی کا عہد حکومت جناب ہارون خاں صاحب شیروانی کا ہے۔ اس میں فاضل

مقالہ نگار نے اپنی تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ عام طور پر فارسی تاریخوں اور خصوصاً تاریخ فرشتہ میں ہمایوں

شاہ کی جو تصویر کھینچی گئی ہے وہ بالکل غیر واقعی ہے اور اصل یہی ہے کہ وہ حسن اخلاق و عدل گستری میں

اپنے آباؤ اجداد کا پیرو تھا۔ دوسرے مقالہ ”ہندوستان کے لئے اسٹیٹ بنکس“ میں ڈاکٹر انورا اقبال قریشی نے اس پر روشنی ڈالی ہے کہ اگر آسٹریلیا، نیوزی لینڈ، جنوبی افریقہ اور ریاستہائے متحدہ امریکہ کی طرح ہندوستان میں بھی اسٹیٹ بنکس کی طرح ڈالی جائے تو وہ کامیابی کے ساتھ چل سکتے ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بلغاریہ اور ہندوستان دونوں کی معیشت کا اعداد و شمار سے مقابلہ کر کے یہ واضح کیا گیا ہے کہ جب بلغاریہ میں اسٹیٹ بنکس کامیابی سے چل سکتے ہیں تو کوئی وجہ نہیں کہ وہ ہندوستان میں ناکام رہیں۔ اس شبہ کا تیسرا اور آخری مقالہ ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب کا ہے جس میں انھوں نے مسلمانوں کے سیاسی نظریے کے زیر عنوان اسلام کے اصول مساوات و عدل اور حکومت کے روحانی تصور و عالمگیری کو بیان کر کے اس پر زور دیا ہے کہ چونکہ آج کل مسلمانوں میں عودا لی القدیم کا جذبہ ترقی پارہا ہے اس لئے یہ وقت ہے کہ ہم اسلام کے سیاسی نظریوں کا مطالعہ وقت نظر اور غور و فکر سے کریں۔

غرض یہ ہے کہ یہ مجموعہ اردو اور انگریزی دونوں زبانوں کے بلند پایہ اور قابل قدر مضامین پر مشتمل ہے۔ اقبال مرحوم نے کہا تھا۔

مردہ لادینی افکار سے افرنک میں عشق عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام
 بڑی بات یہ ہے کہ اساتذہ جامعہ عثمانیہ کے افکار میں نہ لادینی پائی جاتی ہے اور نہ بے ربطی اس لئے
 ان کے ہاں عشق بھی زندہ ہے اور عقل بھی غلام نہیں۔

آفتاب تازہ | از احسان صاحب بی۔ اے۔ تقطیع خور ضخامت ۱۱۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔
 قیمت مجلدیم پتہ نہ نصرت بک ڈپو مین بازار ہرننگ لاہور۔

یہ احسان صاحب کے چار افسانوں کا مجموعہ ہے لیکن ان میں جدت یہ ہے کہ زبان اور انداز بیان بالکل انسانی ہے لیکن واقعات تاریخی ہیں اور وہ بھی کسی شہزادہ یا وزیر زادہ کی داستانِ عشق و محبت نہیں بلکہ خالص تبلیغ اسلام سے متعلق چنانچہ پہلا افسانہ ”مقدس مسافر“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے

سرفراقت سے متعلق ہے جو آپ نے وہاں کے لوگوں کو کلمہ حق سے آگاہ کرنے کے لئے کیا تھا اور جس میں آپ کو سنت ترین اذیتیں دی گئی تھیں۔ دوسرے افسانہ ”جادو نو“ میں حضرت عمرؓ کے اسلام قبول کرنے کا۔ اور تیسرے افسانہ ”قیدی“ میں ثمامہ بن اثال کے مسلمان ہونے کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ چوتھا افسانہ ”اذان“ بھی تبلیغی ہے جس میں خانِ اعظم تیمور سلطان کے مسلمان ہونے کا ذکر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ احسان صاحب کی یہ جدت لائقِ تحسین اور قابلِ داد ہے۔ ان افسانوں کا پڑھنا ہم خرماء و ثواب کا مصداق ہے۔ لطف یہ ہے کہ لائقِ افسانہ نگار نے ان خالص تاریخی اور تبلیغی واقعات کو ایسے موثر اور دلکش انداز میں بیان کیا ہے کہ پڑھنے والے پر ان کا اثر ضرور ہوتا ہے۔ اگر احسان صاحب اسی طرح تاریخ اسلام کے چند اور تبلیغی واقعات کو افسانوی رنگ میں لکھیں تو ہماری رائے میں اس طرح وہ اپنی ادبی صلاحیتوں کو ایک بہترین مصرف میں صرف کر کے اپنے لئے ایک خاص امتیاز پیدا کر سکیں گے ورنہ آجکل محض ”افسانہ نویس“ ہونا کوئی نئی اور عجوبہ بات نہیں۔ جو لوگ اردو الفاظ کا تلفظ بھی صحیح نہیں کر سکتے نہ ”ادب“ کی بارگاہ سے ان کے لئے بھی بڑے بڑے ادبی القاب کی کمی نہیں ہے۔

دل کی باتیں | از جناب سید کاظم صاحب دہلوی تقطیع خور و ضخامت ۲۰۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت دو روپیہ۔ پتہ: منیجر رسالہ کہکشاں گلی شاہ تارا دہلی۔

سید کاظم صاحب دہلوی کو میدانِ افسانہ نگاری میں آئے ہوئے کچھ زیادہ دن نہیں ہوئے لیکن ان کی تحریر کے اچھوتے پن، زبان کی شستگی اور تخیل کی ہمواری سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کہنے مشقِ ادیب ہیں اور انھوں نے اپنے آپ کو لوازمِ انشاء سے پورے طور پر آراستہ کر لینے کے بعد میدانِ افسانہ نگاری میں قدم رکھا ہے یہ کتاب موصوف کے تیرہ افسانوں کا مجموعہ ہے جن میں عشق و حسن کے لازو نیاز، سرمایہ و محنت کی آویزش و کشمکش، ہرم طر کے تہقق اور خندہ باریاں، مغل ماتم کی نالہ پری اور فغاں سنجیاں، سنجیدگی اور ظرافت سبھی کچھ موجود ہے۔ افسانے مجرب و جثیت سے لچپ اذہان و بیان کی خوبی کے لحاظ سے لائقِ تحسین و آفرین ہے۔

امدادِ عام

مدِّ تقسیم

وظائف طلباء

مدِّ زکوٰۃ

مدِّ کتب خانہ

مدِّ تعمیرات

مدِّ ایصالِ ثواب

مدِّ متفرقات

مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ مختلف امور خیر کا مجموعہ ہے اور ہر نیک کام اپنی جگہ نیک ہے، مگر اس وعدہ پر یقین رکھئے کہ مکہ معظمہ کی ایک نئی لاکھ نیکوں کے برابر ہے۔

مدرسہ صولتیہ کی ان مدات امداد میں سے جس مدد کو آپ مفید اور مناسب سمجھیں اس کی ترقی کے لئے اپنی گرامی توجہ بندول فرمائیے تاکہ مدد کے گھر میں کعبے کے زیر سایہ آپ کا یہ شتر سالہ کا خیر آپ کی نیکوں کا بہترین نتیجہ پیدا کر سکے۔

۱۰
۹
۸
۷
۶
۵
۴
۳
۲
۱

ایم۔ ضیاء الحسن علی خان دینیت
در غلہ زہر در کہ در این دوزخ است

صدر دفتر مدرسہ صولتیہ مکہ معظمہ - دہلی - قسطنطنیہ باغ

چند قابل مطالعہ کتابیں

الجمال والکمال | تالیف قاضی محمد سلیمان صاحب منصور پوری مرحوم۔ مصنف سیرۃ رحمۃ للعالمین — اس کتاب کے معلق اسقدر کہہ دینا کافی ہے کہ یہ رحمۃ للعالمین کے مولف کی ایک بلند پایہ تفسیر ہے۔ سورۃ یوسف کی پچاسوں تفسیریں شائع ہو چکی ہیں لیکن یہ واقعہ ہے کہ مجموعی حیثیت سے اس پائی کی کوئی تفسیر اب تک شائع نہیں ہوئی۔ بڑی عجیب و غریب اور محققانہ تفسیر ہے۔ جا بجا حکم و اسرار کے جواہر ریزے بکھیرے گئے ہیں۔ قیمت غار

اسلام | تالیف مولانا عاشق الہی صاحب مرحوم۔ اسلام کی حقانیت اور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات پر یہ ایک نہایت مقبول و معروف کتاب ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوانح حیات کو بہت ہی صاف اور مؤثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب عرصہ سے نایاب تھی۔ اب اسے کتب خانہ اعزازیہ دیوبند نے بڑے اہتمام سے اچھے کاغذ پر بہتر کتابت طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے قیمت غار

النبی الخاتم | تصنیف حضرت مولانا سید مناظر حسن صاحب گیلانی صدر شعبہ دینیات جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن پیغمبر اسلام کو برہان کامل کی صورت میں پیش کرنے والی پہلی کتاب۔ اس جلیل القدر اور عظیم المنظر کتاب میں سیرت نبوی کے متعلق قریباً چار ساٹھ چار سو عنوانات کے ماتحت بحث کی گئی ہے۔ جن میں تین سو سے زائد عنوانات کا تعلق ان جدید نظریات سے ہے جن کی طرف سیرت کے باب میں اس سے پہلے غالباً کسی مولف سیرت نے توجہ نہیں کی۔ اس کتاب کو دیکھ کر ہر صاحب عقل و بصیرت انسان اس نتیجے پر پہنچے گا کہ داعی اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک اور مقدس زندگی ہی ان کی صداقت کی روشن ترین دلیل ہے جس کے بعد کی دلیل برہان کی قطعاً حاجت نہیں۔ کاغذ بہترین، کتابت طباعت عمدہ جلد خوشنما قیمت غار

۱۔ طے کا پتہ۔ مکتبہ برہان دہلی۔ قریول باغ

بُرْهَانُ

شماره (۴)

جلد دہم

ربیع الثانی ۱۳۳۷ء مطابق اپریل ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

۲۴۲	عقیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
۲۴۵	مولانا محمد ربیع عالم صاحب میرٹھی	۲۔ قرآن مجید اور اس کی حفاظت
۲۶۲	نوروی سید قطب الدین صاحب ایم اے	۳۔ امام مٹھوی
۲۸۹	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی	۴۔ اسلامی تمدن
		۵۔ تلخیص و ترجمہ :-
۳۰۸	ع - ص	حبشہ کے مسلمان
		۶۔ ادبیات :-
۳۱۳	جناب ہنزل صاحب	نعرہ مردانہ
۳۱۴	جناب روش صدیقی - جناب زیبا صاحب	تافلہ شوق - غزل
۳۱۵	جناب شعیب حزیں - جناب باقر ضوی صاحب	غزل - وقت
۳۱۶	م - ج	تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَظَرَات

قارئین برہان کو یاد ہوگا ہم نے فروری کے برہان میں حضرت مولانا عبید اللہ مدنی کی کتاب »حضرت شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک« پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک فقرہ لڑھا افسوس و تعجب کیا تھا جو خود مولانا کا نہیں بلکہ کتاب مذکورہ کے شارح مولانا نور الحق صاحب غلوی کا لکھا ہوا تھا اور جس سے یہ مفہوم ہوتا تھا کہ مولانا دین الہی کے نام سے ایک نیا معجون مرکب »نذہب رائج« کرنے کے متعلق اکبر اعظم کی کوششوں کو اساساً درست سمجھتے ہیں۔ اب اسی سلسلہ میں حیدرآباد سندھ سے ہمیں مولانا کا ایک گرامی نامہ موصول ہوا ہے جسے قارئین کرام کی اطلاع کے لئے ذیل میں شائع کر دینا مناسب ہے۔

نتیجہ و سلام کے بعد لکھتے ہیں:-

برہان کے نمبر ۱۔ خیال آیا کہ شکریہ کے طور پر فقط یہ شعر لکھ دوں

اذا رضیت عنی کما مر عشیرتی فلا زال غضباً نا علیّ لیا مہماً

اکبر کے متعلق جو کچھ قابل تنقید سمجھا گیا ہے، میں اُسے مانتا ہوں، یہ ایک غلطی ہے جس کی تصحیح ہونی

چاہئے۔ میری عبارت کو یوں پڑھنا چاہئے۔

سکنہ رولوی اور شیر شاہ نے جو ہندوستانی تحریک شروع کی تھی اور اکبر نے اسے اپنا مقصد حیات

بنایا وہ اساساً صحیح تھی مگر اسے چلانے والے آدمی سیر نہیں آئے اس لئے غلط راستے پر پڑ گئے۔ امام ولی اللہ کی

تعلیم حکمت کے بعد مولانا محمد امین شہید اور مولانا محمد قاسم جیسے عالم پیدا ہو گئے جو انسانیت عامہ کو ایک نقطہ

پر جمع کر سکتے ہیں اور عقلی دعوت کو سب کو اسلام سمجھا سکتے ہیں جس سے عقلیوں کا بلا حصہ تو مسلمان ہو جائیگا

اور ایک طبقہ اگرچہ اسلام قبول نہیں کرتا مگر وہ اسلام کی انقلابی انٹرنیشنل سیاست مان لیگا۔ ان کی حیثیت زمینوں کی سی ہوگی مقصد یہی ہے۔ الفاظ کی کوتاہی سے غلطی پیدا ہوگئی۔ جبکہ میں ماسکو کے انٹرنیشنلسٹ طبقہ سے یہ عقلندی کی آواز سن چکا ہوں کہ اگر امام ولی اللہؒ کے اصول پر ہندوستانی مسلمانوں کی سوسائٹی ہوتی تو ہم اسلام قبول کر لیتے، تو اب اس کے بعد میرے اس یقین میں تزلزل پیدا نہیں ہوتا کہ نیشنل کانگریس میں اگر انقلابی صف مسلمان نہ بھی ہوئی تب بھی وہ ہماری سیاست کی اطاعت کریں گے۔ والہام

جان تک دین الہی کا تعلق ہے مولانا کے الفاظ سے اس کا معاملہ صاف ہو جاتا ہے اور ہمیں امید ہے کہ ہماری طرح اس کتاب کے دوسرے قارئین کے دل میں بھی جو خجانی ہوگا تصنیف راضف نگو کند بیان کے مطابق رفع ہو جائیگا۔ البتہ تاریخ کا ایک طالب علم یہ سوال کر سکتا ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کی نسبت اتنا تو معلوم ہے کہ اول الذکر اکبر کی طرح مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر ان کو اپنے اپنے مذہب کی صداقت پر تقریریں کراتا تھا اور ان سے دلچسپی لیتا تھا۔ اور مؤخر الذکر نے بنگالے سے دریائے سندھ تک جو ایک ہزار پانچو کوں کی راہ تھی ایک پختہ سڑک تعمیر کرائی اور ہر کوس پر ایک ایک سرے بنوائی تھی، جس کے دو دروازے ہوتے تھے ایک دروازہ مسلمان مسافروں کے لئے مخصوص تھا جہاں سے ان کو کھانا ملتا تھا اور اسی طرح دوسرا دروازہ ہندو مسافروں کے لئے مختص تھا۔ ان کو یہاں سے اسی درجہ کا کھانا ملتا تھا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ سلطان سکندر لودھی اور شیر شاہ سوری کے ان دونوں علموں کو بھلا ہندوستانی تحریک کس طرح کہا جاسکتا ہے۔ یہ تو ایک بادشاہ کا محض خلق یا ذاتی رجحان ہے جو وہ اپنی رعایا کے کلچر اور مذہب کے ساتھ توہین کا نہیں بلکہ احترام کا معاملہ کرتا ہے۔ یار فاہ عام کے کاموں میں اپنی ہم مذہب رعایا اور غیروں میں کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا۔

علاوہ ازیں اکبر کی سیاست کو سلطان سکندر یا شیر شاہ کی سیاست سے مربوط کرنا بھی کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ دونوں اکبر کے مقابلہ میں کہیں زیادہ پختہ عقیدہ اور پابند صوم و صلوة مسلمان تھے شیر شاہ

کی اسلامی غیرت کا یہ عالم تھا کہ جب اسے راجہ پورن مل کی نسبت یہ معلوم ہوا کہ راجہ نے قلعہ رائے سین، (جواب ریاست جھوپال کے علاقے میں ہے) پر قبضہ حاصل کر کے اس نواح کی دواڑا رسلان عورتوں کو جبراً اپنے حرم میں داخل کر لیا ہے تو جوش انتقام سے دیوانہ ہو گیا اور آخر کار جب تک اس نے اس قلعہ کو فتح نہیں کر لیا تو علماء اسلام کے فتویٰ کے مطابق راجہ کا کام تمام نہیں کر دیا جین نہیں لیا۔ اسی طرح سلطان سکندر کو متعلق معلوم ہے کہ وہ چند علماء حق کو ہمیشہ اپنے ساتھ رکھتا تھا اور دینی معاملات میں ان کے فتویٰ پر ہی تامل عمل کرتا تھا۔ چنانچہ پور دہن نامی شخص کو اس نے علماء کے فتویٰ کی بنا پر ہی قتل کر لیا تھا۔

پھر اگر شخص مختلف مذاہب کے علماء کو بلا کر ان کی تقریریں یکساں توجہ سے سننا ہی ہندوستانی تحریک ہے تو اس تحریک کے علمبرداروں میں محمد بن خلیفہ کا نام سرفہرست ہونا چاہیے جو ہندو جوگیوں کو اپنے دربار میں بلا کر ان سے ان کے مذہب کی معلومات حاصل کرتا تھا اور فراخ دل سے ان سے تبادلہ خیالات کرتا تھا۔

ہم نے مطور بالا میں جو کچھ لکھا ہے اس سے خرض صرف ایک طالب علمانہ استفسار ہے ورنہ ہم زیادہ اس حقیقت کا محرم اور کون ہو سکتا ہے کہ مولانا اپنے عمل، خلوص، للہیت اور ذہانت و استعداد فکر و تدبیر کے اعتبار سے آج کم از کم ہندوستان کی اسلامی دنیا میں اپنا جواب نہیں رکھتے۔ کتنے ہی اعیان ملت ہیں جو خود سوچتے کچھ اور ہیں مگر کہتے اور لکھتے وہ ہیں جو عوام کی ذہنیت کے مطابق ہو۔ اس کے برخلاف مولانا کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ جو کچھ سوچتے ہیں وہی زبان سے برلا کہتے ہیں اور اس میں آپ کو کسی لومنتہ لائم کی مطلق پرواہ نہیں ہوتی۔ اس پر بعض لوگ اپنے مبلغ علم و عمل سے بے خبر ہو کر مولانا کی شان میں طرح طرح کی گستاخیاں کرتے ہیں لیکن ارباب نظر کے نزدیک اس طرح وہ اپنی "فضیلت مآبی" کا مظاہرہ تو کر سکتے ہیں مولانا کو ان کے مقام سے نہیں اتار سکتے۔ ان اربابِ قال کو مخاطب کر کے کہا جاسکتا ہے۔

سودا قمار عشق میں خسرو سے کو کہن بازی اگرچہ لے نہ سکا سر تو کھوسکا

کس منہ سے اپنے آپ کو کہتا ہے عشق باز لے رو سیاہ اتجھے تو یہ بھی نہ ہو سکا

قرآن مجید اور اس کی حفاظت

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

(۱۰)

از جناب مولانا محمد بدیع عالم صاحب میرٹھی استاذ حدیث جامعہ اسلامیہ ڈابھیل

گذشتہ صفحات میں جو کچھ آپ نے ملاحظہ فرمایا وہ آیت قرآنیہ **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** کی صرف عہد نبوت کی تفسیر کا ایک ورق تھا اب اس کا دوسرا ورق پڑھئے۔ عہد رسالت اب ختم ہوتا ہے اور خدائے قدوس کا قرآن پاک جو کل تک آیات متفرقہ کی شکل میں صرف افراد کو محفوظ تھا اب الحمد للہ سیکر سورہ والناس تک ہزاران ہزار سینوں میں محفوظ ہو چکا ہے جس کی تلاوت کبھی تنہائیوں میں دھیمی دھیمی آواز سے ڈر ڈر کر کی جاتی تھی اب بچوں اور جوانوں کی زبانوں پر لگی لگی کوچہ کوچہ میں علی الاعلان قرات کیا جانے لگا ہے کہ اسی ساکن فضا میں اچانک خدائے برحق کا نہ ٹلنے والا وعدہ نبی اُمّی (فداہ ابی وامی) کے پاس آ پہنچا ہے اور وہ اس امانت الہیہ کو اپنی امت کے سپرد کر کے برضا و رغبت سفر آخرت اختیار کر لیتا ہے۔

امت صرف ایک وفات رسول کی مصیبت میں گرفتار نہیں ہے بلکہ نصب خلافت کا اہم ترین سوال اس کے سامنے پیش ہے اور جب اس مرحلہ سے اسکو نجات ملتی ہے تو فوراً مدعیین نبوت سے جنگ کی ایک اور کٹھن منزل اس کے سامنے آ جاتی ہے۔

مصابئ شتی جُمِعَتْ فی مصیبۃٍ ولم یلفھا حتی قَتَمَتْہا مصائب

جب بیان حافظ ابن کثیر ۵۰ قرار یک وقت اس جنگ میں شہید ہو جاتے ہیں مگر ثبت بذوالدین عینی عمدة القاری میں ان ہر دو کے برخلاف تحریر فرما گئے ہیں۔ جلد یازدہم میں بھی اس اختلاف کی طرف کچھ اشارہ ہے۔ اصحاب تاریخ اس اختلاف کا جو فیصلہ کریں وہ ان سے پوچھے۔ ہماری غرض تو اس وقت یہ ہے کہ حفاظ کی اس کثرت سے شہادت کے بعد خیال ہو سکتا تھا کہ شاید قرآن کریم کی اس حفاظت عام میں اب کوئی خلل ضرور واقع ہو گا مگر کہ معلوم تھا کہ جس کلام کی حفاظت کا بار انسانوں کے ضعیف کاندھوں پر نہیں ڈالا گیا تھا قدرت کس راستے سے اس کے تحفظ کا سامان کر رہی ہے۔

ابھی تک جمع قرآن کا مسئلہ کی کے خواب و خیال میں نہیں ہے۔ ایسے اہم مسائل درپیش ہیں کہ اس طرف توجہ کرنے کا کہے ہوش ہے کہ اچانک اس حادثہ عظیمہ کے بعد عمر فاروقؓ ایک آیت کی تلاش فرماتے ہیں تو جواب ملتا ہے کہ جی ہاں وہ آیت فلاں صحابی کے پاس موجود تھی مگر وہ جنگ یمامہ میں شہید ہو چکے ہیں۔ اب ذرا دیکھئے کہ کس طرح تکوین اس مسئلہ کی تحریک فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں پیدا کرتی ہے؟ فاروقِ اعظمؓ جو سالہا سال ظہرِ نبوت میں تربیت یافتہ رہ چکے تھے فوراً اللہ پڑھتے ہیں اور اس فکر میں پڑ جاتے ہیں کہ اگر حفاظ یونہی شہید ہوتے رہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا نوشتہ قرآن ایک ایک آیت کر کے یونہی تلف ہوتا رہا تو آئندہ بڑی دشواریوں کا سامنا ہو گا لہذا جمع قرآن کا عزم فرماتے ہیں۔ (دیکھو فضائل القرآن۔ تفسیر القان۔ فتح الباری وغیرہ)

اس روایت کی اسنادیں گونا گونا گونہ ہیں مگر حافظ ابن کثیر نے اس کو بطریق متعدد روایت کیلئے اس کا ایک جملہ زیادہ تر قابل شرح ہے۔

اول جامع قرآن | وكان عموماً من جمعة في المصحف. یعنی پہلے جامع قرآن حضرت عمرؓ کے حوالہ سے حالانکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ قرآن کریم کے سب سے پہلے جمع کر نیوالے صدیق اکبرؓ نہیں۔ حافظ ابن کثیر حضرت علیؓ

سزا نقل ہیں کہ ان ابابکر اور اول من ہجم القرآن بین اللوحین اس کے علاوہ حافظ ابن حجر ایک منقطع اسناد کے ساتھ حضرت علیؑ سے نقل فرماتے ہیں کہ بعد وفات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم انہوں نے قسم کھائی تھی کہ جب تک وہ قرآن جمع نہ کر لیں گے اس وقت تک باہر تشریف نہیں لائیں گے۔ اسی لئے جب صدیق اکبرؑ سے عام طور پر بیعت ہو رہی تھی تو حضرت علیؑ شرکت نہ کر سکے تھے۔ صدیق اکبرؑ نے دریافت فرمایا کہ اے علیؑ! کیا تم میری بیعت سے ناراض ہو تو جواب میں ارشاد ہوا کہ بخدا میں ناراض نہیں بلکہ میری غیر حاضری کی اصل وجہ یہ تھی کہ لوگ قرآن پڑھنے میں غلطیاں کرتے تھے لہذا میں نے قسم اٹھائی تھی کہ جب تک قرآن جمع نہ کر لوں گا اس وقت تک گھر سے باہر نہ نکلوں گا۔ اس پر صدیق اکبرؑ نے فرمایا کہ آپ نے جو ارادہ فرمایا انساب تھا۔

شیخ جلال سیوطیؒ نے اس واقعہ کو دوسری اسناد سے بھی روایت کیا ہے۔

(قلت) قد رخص من طریق اسری اسخبر عکرمہ سے روایت ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ کی بیعت ابن الفریس فی فضائلہ حدیث شافعی بن کے بعد حضرت علیؑ گھر میں بیٹھ گئے تو حضرت ابوبکرؓ سے موسیٰ شاہودہ بن خلیفہ شاعون عن کہا گیا کہ وہ آپ کی بیعت کو ناپسند کرتے ہیں آپ محمد بن سیرین عن عکرمہ قال لما کان بعد ان کے پاس کوئی قاصد بھیجے چنانچہ حضرت ابوبکرؓ بیعت ابی بکر تعد علی بن ابیطالب فی بیتہ نے پوچھا کیا آپ میری بیعت کو ناپسند کرتے ہیں؟

۱۔ ناظرین غور فرمیں کہ اگر یہ قرآن اسی لئے جمع کیا گیا تھا کہ لوگ آئندہ غلطیوں سے محفوظ رہیں تو پھر بعد میں وہ قرآن کہا گیا اور کیوں چھپا لیا گیا شیخین کے عہد میں والعیاذ باللہ اگر قرآن کریم میں قطع و بید ہو گئی تھی تو آج آپ نے در خلافت میں تو اس قرآن کی اشاعت ہوئی چاہے تھی۔ اس سے پتہ ملتا ہے کہ تحریف قرآن کے مسئلہ میں سوائے انتہائات کے اور کچھ نہیں ہے علاوہ انہیں ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ یہاں جمع سے مراد حفظ قرآن ہے کیونکہ ان کے قلم کا لکھا ہوا قرآن صرف ایک بتلایا جاتا ہے جس کے لوح پر کتبہ علی بن ابوطالب لکھا ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ قواعد کے لحاظ سے یہ صریح غلط ہے اس لئے حضرت علیؑ جیسے بلغ کی طرف اس کا انتساب کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔

فقیر لابی بکوقد کرہ بیعتک فأرسل الیہ حضرت علیؑ نے فرمایا نہیں قسم اللہ کی پھر ان کو چھوڑ دو۔
 فقال اگر تہمت جتنی قال لا والله قال ما آپ مجھ سے الگ ہو کر گھر میں کیوں بیٹھ رہے؟ فرمایا میں نے
 اقدار یعنی قال رایت کتاب اللہ یزاد فیہ قرآن کو دیکھا کہ اس میں زیادتی کی جاتی ہے تو میں نے اپنے
 فحدثت نفسي ان لا الیس حی ائی الاصلہ دل میں فیصلہ کر لیا کہ میں سوئے نماز کے اپنی چادر لاؤں تو
 حتی اجمعہ قال لا یؤکرو فانک نعم مراءیت تم تک نہیں اڑھو گا جب تک کہ قرآن کو جمع نہ کر لوں۔ حضرت

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے جامع شاید حضرت علیؑ تھے۔ ان روایات کے علاوہ

ایک اور روایت تفسیر القرآن میں ہے کہ اول من جمع القرآن فی مصحف سالم مولیٰ ابی حذیفہؓ
 یعنی پہلے جامع قرآن حضرت سالم تھے۔ شیخ جلال سیوطی اس روایت کی جواب دہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔

اسنادہ منقطع وهو محمول علی انہ کان یعنی چونکہ صدیق اکبرؓ کے اسے جمع کرنے والوں میں
 احد الحاکمین باہر ابی بکرؓ۔ یہی تھے اس لئے ان کو اول جامع کہہ دیا گیا ہے۔

صاحب روح المعانی نے شیخ جلال کے اس جواب پر سخت نقد کیا ہے وہ فرماتے ہیں یہ ایک
 ایسی لغزش ہے کہ اس کے مرتکب کو معاف نہیں کیا جاسکتا۔

وجہ یہ ہے کہ حضرت سالمؓ جنگ یمامہ میں شہید ہو چکے تھے اور صدیق اکبرؓ نے جمع قرآن بعد

لہ عجیب بات ہے کہ حضرت علیؑ نے لوگوں کی جو غلطیاں بیان فرمائی ہیں اس میں حسب الاتفاق زیادتی کی غلطی
 ذکر فرمائی ہے نقصان کا لفظ اس جگہ نہ کو رہیں حالانکہ مناسب تو یہ تھا کہ نقصان کا شکوہ کیا جاتا۔ کیونکہ
 خصوصاً کو زیادہ گھلا اسی کا ہے کہ قرآن میں آیات خلافت حذف کر دی گئی ہیں والعیاذ باللہ یہ جیسا کچھ بھی تھا مگر حضرت
 ابو بکر صدیقؓ کا ان کی رائے کی تصویب فرمانا اور نفع و اراۃت کہنا کس صفائی سے بتلا رہا ہے کہ دونوں حضرات کمقدر صاف
 سینہ اور ایک دوسرے سے مطمئن تھے۔ ایک کو دوسرے کے متعلق کوئی شبہ نہیں تھا وہ ان کی خلافت تسلیم کرتے ہیں یہ ان کے اس
 عذر کو مقبول سمجھتے ہیں یہاں جمع قرآن ابھی تک کچھ اہمیت ہی نہیں رکھتا تھا۔

لہ اتفاق ج ۱ ص ۵۱۔ لہ ایضاً ج ۱ ص ۵۹

اختتام جنگ شروع فرمایا ہے پھر جامعین قرآن میں ان کا نام لینا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ علامہ آلوسی کا نفاذ بظاہر درست معلوم ہوتا ہے مگر ہمارے نزدیک ان سب روایات میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے اور نہ کوئی اشکال کی وجہ ہے ظاہر ہے کہ لفظ جمع ایک بہم لفظ ہے کیونکہ نفس جمع میں اس وقت ہمارا کلام نہیں ہے ممکن ہی نہیں بلکہ روایات سے ثابت ہے کہ عہد نبوت میں بھی قرآن جمع کیا گیا تھا اور کسی ایک فرد نے نہیں بلکہ نہ معلوم کتنے افراد نے جمع کیا ہو گا۔ سوال یہ ہے کہ سرکاری انتظام کے ماتحت اجتماعی رنگ میں قرآن کب اور کس وقت جمع ہوا شخصی اور انفرادی جمع اگر کسی نے اپنی ذات کے لئے کیا ہو تو اس کا انکار نہیں ہے حضرت علیؓ کے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھوں نے ناسخ و منسوخ کے لحاظ سے جمع فرمایا تھا۔ ابن سیرین جو کبار تابعین میں سے ہیں فرماتے ہیں کہ میں نے اس کی بہت تلاش کی مگر مجھے دستیاب نہ ہو سکا۔

بہر حال متفرق طور پر جمع قرآن کی شہادت متفرق اشخاص کے متعلق ضرور ملتی ہیں، مگر وہ اسی قسم کا جمع تھا جو ہر شخص اپنے خصوصی مقاصد کے پیش نظر کر لیا کرتا ہے جیسا کہ آج بھی پھجورہ وغیرہ وظائف کے لئے ملتے ہیں۔ مگر جمع قرآن کی جس نوعیت سے ہماری بحث ہے باوجود تلاش کے ہمیں کوئی روایت ایسی دستیاب نہیں ہو سکی جس سے جامع قرآن صدیق اکبرؓ کے سوا کوئی دوسرا شخص ثابت ہو سکا ہو حضرت عمرؓ کو جہاں جامع قرآن کہا گیا ہے وہ صرف اس لحاظ سے کہ جمع قرآن کے اصل محرک ہی ہوئے ہیں اور آئندہ بھی جمع کی خدمت بامر صدیق اکبرؓ ان ہی کے سپرد کی گئی ہے جس کی تفصیل آپ کے ملاحظہ سے ابھی گزریگی جہاں تک ہمارا خیال ہے حضرت شاہ ولی اللہؒ نے بھی جمع قرآن کو مناقب عمرؓ میں شمار فرمایا ہے وہ بھی صرف اسی لئے ہے جو وجہ ہم نے اوپر ذکر کی چنانچہ حضرت علیؓ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کی زبان مبارک سے

سہ اس جگہ حضرت علیؓ کے قرآن کی جو خصوصیت بتائی گئی ہے اس میں مسئلہ تنازع فیہا کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ سب خصوم کی حاشیہ آرائیاں ہیں اور بس۔

حافظ ابن کثیر نے نقل کیا ہے۔

ان اعظم الناس أجزاً في المصاحف مصاحف کے بارے میں سب لوگوں سے زیادہ اجر
ابوبکر ان ابابکر اول من جمع القرآن حضرت ابوبکرؓ کو ملے گا بے شبہ حضرت ابوبکرؓ پہلے
واسنادہ صحیحہ۔ بزرگ ہیں جنہوں نے قرآن مجید کو جمع کیا۔

بلاشبہ جس کے دور حکومت کی جو خدمت ہوتی ہے چونکہ اس کا انصرام اسی کے زیر قیادت ہوا کرتا ہے
لہذا وہ اسی کی شمار ہوگی اس لئے جمع قرآن کا سہرا حسب بیان حضرت علیؓ صدیق اکبرؓ ہی کے سر رہے گا۔
اس تحریک کے بعد جو فاروقِ اعظمؓ کے قلب میں سب سے اول پیدا ہوئی جو اس کا علی نقشب تیار ہوا وہ روایت
ذیل سے واضح ہوگا۔ امام بخاریؒ حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ جنگِ یمامہ میں حضرت
صدیق اکبرؓ نے ایک شخص میرے پاس بھیجا۔ میں جب حاضر ہوا تو کیا دیکھتا ہوں کہ حضرت عمرؓ بھی وہاں موجود
ہیں۔ صدیق اکبرؓ نے گفتگو شروع کی اور فرمایا کہ یہ حضرت عمرؓ میرے پاس آئے تھے اور حفاظ کی شہادت کی
گواہی دے چکے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ اگر اسی طرح آئندہ غزوات میں حفاظ شہید ہوتے رہے تو بہت سو قرآن
کا ہاتھوں سے جلتے رہنے کا خطرہ ہے لہذا رائے یہ ہے کہ قرآن ایک جگہ جمع کر لیا جائے اس پر مجھے یہ خیال
رہا کہ جو کام عہد رسالت میں نہ ہوا اسے ہم کیونکر کریں۔ بڑی گفت و شنید کے بعد میرے قلب میں بھی یہ رائے صواب
معلوم ہوئی لہذا اب میری رائے بھی یہی ہے کہ اس کام کو کر لینا چاہئے۔ اے زید تم ماشاء اللہ نوجوان ہوئے

لے حسب بیان شیخ عبداللہ بن عینیؒ یہ جنگ ۱۰ سالہ میں ہوئی ہے۔ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ اس میں مرتدین کا لشکر تقریباً ایک لاکھ
تھان کے مقابلے کے لئے صدیق اکبرؓ نے ۳۰۰ سپاہی زیر قیادت حضرت خالد بن ولیدؓ روانہ فرمائے تھے کچھ شکست کے بعد
آخر کار میدانِ مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ شیخ عینیؒ فرماتے ہیں کہ یمامہ میں کے ایک شہر کا نام ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یمامہ
ایک حدیۃ البصر عورت کا نام تھا ملک حمیر نے جب اُسے قتل کیا تو اُس شہر کا نام اسی کے نام پر رکھ دیا۔

سے زید بن ثابتؓ کی عمر بوقت ہجرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم گیارہ سال تھی۔ لہذا خلافتِ صدیقی میں اس وقت
ان کی عمر ۲۵ سال سے کم ہوئی۔ ملاحظہ ہو مجمعۃ القاری ج ۸ ص ۶۵۸۔

سمجھدار ہو، دیانتدار ہو، بڑی بات یہ ہے کہ خود عہد رسالت میں کاتب وحی رہ چکے ہو اسلئے اس کام کے لئے تم سے زیادہ موزوں شخص اور کون ہوگا۔ لہذا تم ہی اس خدمت کو انجام دو۔ مگر مجھے بھی یہ خدمت اسی خیال سے جو صدیق اکبرؑ کو پیدا ہوا تھا پہاڑ اٹھانے سے زیادہ مشکل معلوم ہوئی۔ لہذا میں نے عرض کیا کہ جو کام خود حضرت رسالتؐ نے نہیں کیا وہ ہم کیے کر سکتے ہیں۔ بہر حال بڑی بحث و تمحیص کے بعد میرے قلب نے بھی اس رائے کی تصویب کی اور یہی خیال ہو گیا کہ اس وقت قرآن کریم کا جمع کر لینا ہی مصلحت ہوگا آخر اس خدمت کو میں نے قبول کیا اور جو آیت جہاں مل سکی اس کو شاخوں اور پٹریوں وغیرہ سے جمع کرنا شروع کر دیا۔ حتیٰ کہ سورہ توبہ کی یہ آیت لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ سے لیکر آخر سورت تک مجھے صرف ابو خزیمہ انصاری کے پاس مل سکی۔

امام بخاری کی یہ روایت ہر چند کہ بہت واضح ہے تاہم مزید ایضاح کے لئے ہم کچھ تفصیل کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

(۱) جمع قرآن کی یہ تاریخ پڑھ کر جس نتیجہ پر ہم پہنچ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے قلب میں پہلے سے جمع قرآن کی کوئی ایکم موجود نہیں تھی۔ رہ گئے صدیق اکبرؑ وہ تو اس تجویز سے اس قدر خالی الذہن تھے کہ بڑی بحث کے بعد اس رائے سے اتفاق کر سکے ہیں۔ اسی طرح تیسرے رکن زید بن ثابتؓ بھی بلا کسی پہلی اطلاع کوفوری طور پر بلائے گئے تھے اور بجائے کسی حتمی حکم کے مجلس مشاورت میں شریک کئے گئے تھے۔

(۲) حضرت عمر فاروقؓ جو اس مجلس کے سب سے سرگرم ممبر تھے اس خیال کو عملی جامہ پہنانے کے لئے کوئی پراپیٹ تجویز نہیں کرتے بلکہ معاملہ خلافت کے سپردگی میں دیر نیا چاہتے ہیں۔

(۳) خلیفہ اور پھر حضرت زیدؓ اس معاملہ کو صرف پاس خاطر حضرت عمرؓ تسلیم نہیں کرتے بلکہ بہت رد و کد کے بعد اس رائے سے اتفاق کر لیتے ہیں۔

(۴) جو امر کہ صدیق اکبرؑ اور حضرت زیدؓ کے دلوں میں کھٹک رہا ہے وہ صرف یہ ہے کہ جو کام

عہد نبوت میں نہیں ہوا اُسے ہم کیونکر انجام دیں۔ اس بیان سے اس جذبہ کا پتہ چلتا ہے جو صحابہ کے قلوب میں عمومی طور پر حفظِ قرآن کے متعلق موجزن تھا۔ یعنی ابھی صرف سوال ان منشر نوشتوں کے جمع کرنے کا ہے جو عہد نبوت میں تحریر کیے جا چکے تھے مگر یہاں قلوب اس تغیر کے لئے بھی آمادہ نہیں ہیں کہ جو قرآن عہد نبوت میں شکلِ صحف منشر موجود تھا اس کو بعد میں نقل کر کے یکجا جمع ہی کر لیں۔ لفظی یا معنوی ترمیم سے توان کا تعلق ہی کیا ہو سکتا ہے۔ جو ہستی جمعِ قرآن کی حرک ہے اس کی نظر اس طرف ہے کہ یکجائی جمع کی صورت ہی میں چونکہ حفظِ قرآن بہولت ممکن ہے اس لئے گو بظاہر اس میں ذرا اس حالت کی مخالفت ہی مگر باطن اسی کی تائید ہے۔ خطابی فرماتے ہیں کہ جمعِ قرآن عہد نبوت میں اس لئے مقدر نہیں ہوا کہ نسخ و نسخ کا سلسلہ جاری تھا ترتیب طبعی ہی ہے کہ جب ایک شے مکمل ہو جاتی ہے تو اس کے بعد ہی اس کی ترتیب مناسب ہوتی ہے۔ علاء ترتیب افعال سے سب کو معلوم ہی تھی اب اسی علی ترتیب کے مطابق جمع کا سوال آتا ہے تو طبعاً یکایک اس سے بھی احتراز کرتی ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ طبعی انحراف عقلی اقتضار کا کیا مقابلہ کرتا اس لئے فوراً بات سمجھ میں آگئی کہ منشر صحف کو ایک جگہ جمع کر دینا گویا کام ہی مگر مرضی شائع کے مطابق ہے انا علینا جمعہ وقرآنہ کے لفظ بتا رہے ہیں کہ جمعِ قرآن عین مرضی حق ہے پہلے جمع صدر ہوا اب جمع صحف ہے۔ رہی کتابت تو خود ہی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے سامنے ہو چکی تھی۔ کچھ حضرات نے اس وقت بھی اپنے اپنے لئے قرآن لکھ لئے تھے جن کے متعلق حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایت دی تھی کہ تنگ و غیرہ میں ساتھ نہ رکھا جائے مبادا دشمن خلاف احترام کوئی حرکت کریشے۔ بہر حال بات تو کچھ نہ تھی صرف ایک جدید تجویز قرآن کریم کے متعلق سامنے آئی متدین طبائے طبعاً جہد پہلے جا سکتی ہیں ادھر گئیں آخر عقلاً جو کام اس وقت مناسب تھا اس پر اتفاق ہوا اور اسی کو شرعاً مصلحت تصور کیا گیا۔ کتاب فضائل القرآن ص ۱۲ میں یہاں ایک اور لفظ مروی ہے لما استحل القتل بالقلوب منذ فراق ابوبکر ان یمنع فقال لعمر بن الخطاب ولزید بن ثابت الخ

اسی طرح مغازی موسیٰ بن عقبہ میں ہے۔ قال لما اصيب المسلمون بالعلامة فخرج ابو بكر وخاف ان يذهب من القرآن طائفة ثم ۱۰

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ضیاع قرآن کا خطرہ جنگ یمامہ کے بعد حضرت ابو بکرؓ کے قلب میں پیدا ہوا تھا ممکن ہے کہ ہر دو کے قلب میں پیدا ہوا ہو مگر جمع کی تخریک حضرت عمرؓ ہی نے کی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جو خطرہ عمرؓ کو تھا چونکہ آخر میں وہی ابو بکرؓ کو پیدا ہو گیا تھا اس لئے راوی نے درمیانی مراحل کو حذف کر کے مشترک نقطہ کو بیان کر دیا ہو۔ بہر حال جب اس رائے پر اتفاق ہو گیا تو اب انتظام یہ قرار پایا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ ہر دو حضرات قرآن جمع کریں اور جو شخص کوئی آیت لیکر آوے اس پر دو گواہ طلب کر لیں۔ ۱۰ علامہ سیوطیؒ روایت فرماتے ہیں۔

ان ابابکر قال لعمر وزید اقل علی صدیق الکبریٰ نے حضرت عمرؓ اور حضرت زیدؓ کو حکم بابا المسجد فمن جاء مکا بشاہدین فرمایا کہ تم دونوں مسجد کے دروازے پر جا بیٹھو اور علیؓ شئی من کتاب اللہ فالکتابہ جو شخص تمہارے سامنے کوئی آیت قرآنی لائے اگر رجالہ ثقات مع انقطاع ۱۰ اس پر دو گواہ پیش کرے تو اسے لکھ لو۔

فتح الباری میں ہے۔ قال قام عمر فقال من کان تلقی من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم شیداً من القرآن فلیأت بہ ہم حافظ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ صرف اسی پر کفایت نہ کی جاتی تھی کہ کوئی شخص لکھا ہوا قرآن لے آئے بلکہ ساتھ ہی اس بات کی بھی ضرورت تھی کہ وہ یہ گواہی بھی دے کہ اُس نے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح سنا بھی ہے۔ ظاہر ہے کہ حفاظ اس وقت موجود تھے۔ اور خود حضرت زیدؓ ہی کیا کم تھے جو دروہ نبوت کے کاتب اور حافظ بھی تھے مگر احتیاط اور انتظام اسی کو متقاضی تھا کہ جس طرح ہر دعویٰ کے لئے دو گواہ کی ضرورت ہوتی ہے اسی طور پر ہر آیت کے ساتھ دو گواہ بھی طلب

کر لئے جائیں۔ یہ دو گواہ کس بات کے لئے تھے حافظ ابن حجرؒ نے اس میں کئی احتمال لکھے ہیں مگر جو صاحب روح المعانی نے اختیار فرمایا ہے وہ اظہر ہے۔

ولعل الغرض من الشاہدین غالباً شاہدین سے غرض یہ تھی کہ اس بات کی گواہی دیں کہ
ان یثبھدا علی ان ذلک کتب بین یہ آیت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کی نوشتہ ہو
یدی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم یا یہ کہ اس کا دوسرہ وفات میں کیا گیا تھا کیونکہ جو
اوعلیٰ نہ ملے مگر حضرت علی صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ عرضہ اخیرہ میں باقی رہ گیا تھا اسی کو حکم اور غیر نسخ
علیہ وسلم عام وفاتہ... لے سمجھا جاسکتا ہے۔

اسی قول کو بخاوی نے جلال القرآن میں اختیار کیا ہے۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے یہاں ایک روایت اور نقل کی ہے۔

وان عمرانی بآیۃ الرحیم فلم یعنی حضرت عمرؓ بھی جیسے اور اشخاص آیات لاتے تھے آیت رحم لائے مگر
یکتبھا لالہ کان وحدۃ وہ قرآن میں نہ لکھی گئی کیونکہ ان کے پاس کوئی دوسرا گواہ نہ تھا۔

اس روایت میں اشکال یہ ہے کہ یہ آیت نسخ التلاوت باقی الحکم ہے یعنی اس کی تلاوت نسخ
ہے مگر اس کا حکم باقی ہے چونکہ اس کی گفت و شنید ایک مرتبہ خود براہ راست صاحب نبوت سے ہو چکی ہو
لہذا بعد میں پھر حضرت عمرؓ کا اس آیت کو لیکر آنا سمجھ میں نہیں آتا۔

علامہ سیوطیؒ نے بروایت حاکم نقل کیا ہے فقال عمر لما نزلت أُمیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فقلت اکتبھا فکان ذکر ذلک یعنی حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ جب یہ آیت اتری تو میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے عرض کیا کہ اسے لکھوادیکے مگر میری یہ عرضداشت حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کو پسند نہ آئی۔ لہذا جب اس آیت کا معاملہ اس وقت ہی صاف ہو چکا تھا تو اب بعد میں پھر ان کا آیت مج

لیکھنا بظاہر قرین قیاس نہیں ہے۔

رہ گئی یہ بحث کہ جب حکم باقی ہے تو تلاوت مسوخ ہونے میں کیا نکتہ ہے۔ ایک بسیط بحث ہو مگر امام سیوطیؒ نے یہاں آیتِ رجم کے متعلق ایک نہایت لطیف بات لکھی ہے اسے ہم ہدیہ ناظرین کرتے ہیں

(قلت) وقد خطرت في ذلك نكتة حسنة آيت رجم باوجودیکہ اس کا حکم باقی ہے مگر اس کی

دھواں سبب التخميف على الامّة بعد موت تلاوت مسوخ ہونے میں نکتہ یہ ہے کہ رجم شدید ترین عذاب

اشھار تلاوت تھا وگناہ خانی المحصف وان اور سخت ترین حدود میں سے ہر لہذا اس کی تلاوت

کان حکمها باقياً لانه انقل الاحكام انشأ مسوخ ہونے کی مطلب یہ کہ زیادہ شہرت نہ پائے

واغلظ المحذور فيه الاشارة الى تاکہ انتہہ پر تخفیف رہے اور اس میں اشارہ دوم بھی ہے

نذب الستر۔ لہ کہ حدود میں حتی الوسع ستر مناسب ہے۔

ہمارے اس مذکورہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہے کہ جو قرآنِ کریم کی خدمت عہدِ صدیقی میں ہوئی ہے

وہ صرف اس قدر رتہ تھی کہ پہلے لکھے ہوئے نوشتے ایک جگہ جمع کر دیئے گئے تھے بلکہ ان کی ایک نقل بھی

لی لی جاتی تھی جیسا کہ کتابت کے امر سے واضح ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔ عہ

وفي موطن ابن وهب عن مالك عن ابن شهاب حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ صدیقی کتب

عن سالم بن عبد الله بن عمر قال جمع ابو بكر نے قرآن کا غزوات میں جمع کیا تھا۔

القران في قلاطيس . . . الخ

پھر لکھتے ہیں کہ

انما كان في الاديم والحب اولاً چرے کے کنوؤں یا شاخوں پر قرآن جمع ہونا

قبل ان يجمع في عهد ابى بكر ثم عہد صدیقی سے پہلے کا واقعہ تھا جب زمانہ صدیقی کتب

جمع فی الصحف فی عہد ابی بکرؓ مکمل کیا گیا تو انہوں نے قرآن لوراق میں جمع فرمادیا تھا
دلالت علیہ الاخبار الصحیحہ المتراصفہ جیسا کہ اخبار صحیحہ سے معلوم ہوتا ہے۔

حارث محاسبی اس کی تشریح فرماتے ہیں کہ

قال الحارث المحاسبی فی کتاب فہم السنن حارث محاسبی فرماتے ہیں کہ کتاب قرآن کوئی نئی
کتابۃ القرآن لیسبت بمسعودۃ فانہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
علیہ وسلم کان یا مریکتابتہ ولکنہ کان مغرقا بھی کتابت قرآن کا امر فرمایا تھا مگر وہ عہد
فی الرقاع والا کتابت والحسب فانما امر صدیق اکبرؓ سے قبل متفرق طور پر موجود تھا۔
الصدیق بنصفہا من مکان الی مکان صدیق اکبرؓ سے اس متفرق شکل و یک جگہ نقل
مجتمعا وکان ذلک بمنزلۃ اوراق وحدت کر دیا کہ امر فرمایا اس کی مثال یوں سمجھ لیجئے کہ گویا
فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیھا قرآن کریم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت ہی میں
القرآن منتشر وجمعھا جامع وابططھا متفرق طور پر موجود تھا ایک جامع نے اس کو یکجا جمع کیا
بخط حتی لا یضیع منها شیء جمع کر دیا اور ان منتشر اجزاء کو ایک تارگہ میں پھودیا

حارث محاسبی کے اس بیان سے اس کا جواب بھی نکل آیا کہ جب قرآن کریم عہد نبوت میں جمع
نہیں کیا گیا تھا تو پھر شیخین کا جمع کرنا کیا بدعت کہا جاسکتا ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ صدیق اکبرؓ کے عہد
میں مستقلاً پھر قرآن کریم کی کتابت ہوئی تھی مگر وہ اجزاء بشکل صحف ہی تھے مصحف تیار نہیں کیا گیا تھا۔
اس کی مزید تفصیل آپ کے ملاحظہ سے آئندہ گزرے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

بہر حال مسجد کے سامنے ایک پبلک جگہ پیٹھکسرکاری طور پر علی الاعلان قرآن کریم جمع کیا جا رہا
اس سے صاف پتہ لگتا ہے کہ ان حضرات کی نیتیں بالکل پاک و صاف تھیں۔ خدا نہ کردہ اگر خلیفہ اول کے

نسبت کوئی وسوسہ کیا جائے تو یہ اس لئے غلط ہوگا کہ اولاً تو خود وہ اس جمع کے محض تھے اور مگر والعیاذ باللہ اس طرف ان کا کوئی خیال ہوتا تو پھر مسئلہ خلافت کے طے ہونے کے بعد سب سے اول اسی سوال کو اٹھایا جاتا اور ہرگز کبھی عام صورت میں دوسروں کی وساطت سے اس خدمت کو انجام نہ دیا جاتا بلکہ اندرون طور پر ایک قرآن جمع کر کے سب کو مجبوراً اسی کی تلاوت کا پابند کر دیا جاتا اور جس طرح کہ مدعیین نبوت کو بزور شمشیر فاکر دیا گیا تھا یہاں بھی جو ذرا خلاف سرائے اٹھاتا اس کی سرکوبی کی سعی تو کی جاتی پھر ایسا ہو بھی جانا یا نہیں یہ بعد کا مرحلہ تھا۔ مگر تاہم بیخ بہت زور کے ساتھ اس کی تردید کرتی ہے اور ہرگز کوئی حرف ایسا پیش نہیں کیا جاسکتا جس سے خلیفہ اول کا کوئی جبر و تشدد اس مسئلہ میں ثابت ہو سکتا ہو بلکہ عجیب یہ کہ اس وقت یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ لوگ کونسا قرآن پڑھیں۔ سوال صرف یہ تھا کہ قبل اس کے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا لکھا ہوا قرآن منقود ہو جائے۔ اس کی ایک نقل صحابہ کے جمع میں لیلی جائے تاکہ شخصی یا دداشتوں کے فنا ہونے سے قبل سرکاری انتظام کے ماتحت ایک ایسا قرآن تیار ہو جائے جس کی طرف بوقت ضرورت مراجعت کی جاسکے اور اگر بالفرض کسی آفت کے باعث کسی صحابی کے پاس کوئی آیت تحریر شدہ دستیاب نہ ہو سکے تو اس قرآن کے ذریعے جو اسی زمانہ کے قرآن کا ایک نقل ہوگا اس آیت کو پورے وثوق کے ساتھ حاصل کیا جاسکے۔

بہ حضرت عمرؓ تو ان کے پاس برات کی شہادت اس سے زیادہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ اس مسئلہ کو انھوں نے عین اس وقت چھیڑا ہے جبکہ حفاظ عام طور پر موجود تھے۔ بفرض محال اگر ان کی نیت کچھ اور ہوتی تو مصلحت کا اقتضایہ یہ تھا کہ اس وقت کو آنے دیا جاتا جبکہ ایک ایک کر کے زمانہ نبوت کے حفاظ ختم ہو جاتے اور ان کے اپنے اپنے نوشتے سب منقود ہو جاتے پھر اطمینان کے ساتھ حسبِ منشا ایک قرآن مرتب کر لیا جاتا اس وقت پھر ایسا کون ہوتا جو ان حذف شدہ عبارات کی اصلاح کر سکتا مگر یہاں اس کے بالکل برعکس اسی پر اصرار تھا کہ حفاظ کے عام جمع میں جلد از جلد قرآن

ایک جگہ جمع ہو جائے اور بس۔ ابھی اس کا مشورہ تک نہیں ہے کہ عام طور پر کس قرآن کی تلاوت کی جائے بلکہ ہر شخص اپنی جگہ مختار ہے کہ جس طرح جو قرآن وہ زمانہ نبوت میں تلاوت کیا کرتا تھا اسی طرح تلاوت کرتا ہے۔ اسی لئے اس وقت کوئی قرآن مسلمانوں میں شائع نہیں کیا گیا بلکہ صرف اسی قدر ہوا کہ ایک نقل لیکر محفوظ کر لی گئی اس لئے بدایت عقل سلیم یہ تسلیم کر لینے پر مجبور ہے کہ جمع قرآن کا مسئلہ ہرگز کسی بدعتی سے نہیں ہوا بلکہ ہر دو میں ضرورتوں کے تدریجی احساس نے تدریجاً اہل اسلام کو اس طرف متوجہ کیا ہے اسلامی تاریخ ان متعصبین پر ہمیشہ نوحہ کرتی رہی کہ جو اس کے ذریعہ ترین اوراق تھے وہی ان کی نظروں میں بدنادر غ ہیں کوئی ملت اور کوئی مذہب اپنی آسمانی کتاب کے تحفظ کی عملی تشکیل اس اطمینان بخش طریق پر نہیں پیش کر سکتی جیسا کہ ہمارے سامنے جمع قرآن کا مسئلہ مگر تعصب کا کیا علاج؟ کہ جو سامان تحفظ تھے اسی کو سامان تحریف سمجھ دیا گیا۔

ظلم کی حد ہو گئی ہے آخر انصاف کیجئے کہ اگر اس وقت قرآن جمع ہو گیا تو کیا غضب ہوا کیا قرآن جمع نہ کیا جاتا اور وہ وقت آجانے دیا جاتا جبکہ یہود و نصاریٰ کی طرح یہ امت بھی اپنی کتاب میں اختلاف کرتی نظر آتی۔ یا ظلم یہ ہوا کہ ایسے وقت قرآن کیوں جمع ہو گیا کہ اب کسی بواہوس کو بھی اپنے خواہشات کے لئے کوئی گنجائش نظر نہیں آتی۔

لمثل هذا يذوب القلب من كمد ان كان في القلب اسلام و ايمان

کیا اس پاک تجویز او بے لوث طرز عمل کے بعد بھی کسی کو مجال اعتراض باقی رہے گی کہ ظلم کلا چلے مان لیجئے کہ عہد صدیقی میں چونکہ خلافت کی طاقت حضرت عمرؓ کے پاس نہ تھی اس لئے ممکن ہے حسب نشانہ اس وقت کچھ حذف و زیادات نہ ہو سکی ہوں مگر اس وقت کیا مانع تھا جبکہ بہت تھوڑی سی مدت بعد مسند خلافت حضرت عمرؓ کے لئے خالی ہو چکی تھی۔ اس مقدس ہستی کی براءت کا یہ دوسرا موقع ہے کہ جب خود اپنی خلافت کا زمانہ آتا ہے تو یہاں جمع قرآن کا سوال تک پیدا نہیں ہوتا۔

میں پہلے عرض کر چکا ہوں کہ ہماری تاریخ قدم قدم پہی بتاتی ہے کہ کسی دور میں مسلمانوں نے عام یا خاص طور پر حج قرآن کی طرف عداوت نہ نہیں کی بلکہ واقعات کی رفاقت نے آہستہ آہستہ ان کو اس طرف متوجہ کیا ہے۔ عہد فاروقی اعظم اسلام کا نہایت پرسکون دور تھا اطمینان کی قابل رشک گھڑیاں نصیب تھیں ضیاع قرآن کا دوسرے تک دماغوں میں نہ گذر سکتا تھا اس وقت اذھان بھلا جمع و ترتیب کی طرف متوجہ ہوتے تو کیسے ہوتے۔

ابھی ہم نے اپنے بیان کا صرف ایک رخ آپ کے سامنے رکھا ہے اب آپ اس کا دوسرا رخ بھی دیکھیں اور اس پر غور کریں کہ اگر حضرات شیخین بقرض محال کوئی ادنیٰ ترمیم کرنے کا قصد کرتے بھی تو کیا اس عہد کے مسلمان اسے برداشت کر لے سکتے تھے۔ اسلام کا تیرہ ہزار کا لشکر مسلمانوں کے ایک لاکھ فوج کو شکست دے سکتا ہے اس لئے کہ وہ فاطمہ الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دوسرے مدعی نبوت کو نہیں دیکھ سکتا مگر اس کی غیرت کہاں چلی جاتی جبکہ اس کے نبی کی عزیز ترین پونجی اس کی آنکھوں کے سامنے لٹ رہی ہوتی اور اس کے خون میں کوئی حرکت نہ ہوتی حضرت عمرؓ جیسا شخص اور وہ بھی اپنے دورِ خلافت میں یہ سوچتا ہے کہ رحم کا حکم تو باقی ہے مگر آیت رحم قرآن میں کہیں لکھی نہیں گئی ایسا نہ ہو کہ آئندہ چکر لوگ سرب سے اس کے منکر ہی ہو جائیں اور رحم کی یہ سنت ہی جاتی رہے۔ رحم کی آیت یاد ہے دل چاہتا ہے کہ اس کے انبار کی کوئی صورت نکالیں مگر اتنی مجال نہیں ہے کہ قرآن شریف کے کہیں حاشیہ ہی پر آیت رحم کو لکھیں حالانکہ وہ بھی قرآن کی ایک آیت ہی ہے گو نسخ التلاوت ہی مگر نہیں کر سکے اور فرماتے ہیں کہ

وَلَا يَنْفَعُ النَّاسَ نَزْدًا اگراس کا خطہ نہ ہوتا کہ لوگ یہ کہیں گے قرآن کے کتب میں زیادتی

عمرؓ کی کتاب اسے لکھتے تھے کر دی تو میں آیت رحم کو لکھ دیتا۔

آپ کو یہ شبہ نہ گذرے کہ اگر آیت رحم قرآن کی درحقیقت کوئی آیت تھی تو فاروقی اعظمؓ نے محض لوگوں کے خوف سے اسے لکھا کیوں نہیں ورنہ غیر قرآن کے لکھنے کے عزم کے کیا معنی۔ فتح الباری

اور روح المعانی دیکھتے ہیں کہ روایت کے آخر میں لکنتہ معانی آخر القرآن اور فی ہامش القرآن کے لفظ اور میں یعنی قرآن کے حاشیہ پر نہیں لکھتا لہذا یہ سوال ہی وارد نہیں ہوتا۔ شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کے جواب میں بہت کچھ لکھا ہے مگر امام العصر حضرت سید محمد انور شاہ قدس سرہ کا یہ مختصر جواب جس قدر رسانی ہے اس کے بعد ہمیں کسی تطویل کی ضرورت نہیں ہے۔

ایک مفکر دماغ کے لئے یہ اتفاق بھی قابل غور ہے کہ جب پہلی بار عہد صدیقی میں جمع قرآن کا مسئلہ شروع ہوتا ہے تو اس کے محرک خلیفہ وقت نہیں ہیں بلکہ حضرت عمرؓ ہیں اور جب دوسری مرتبہ پھر خلافت عثمانی میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے تو یہاں بھی حضرت عثمانؓ خود محرک نہیں بلکہ حضرت حذیفہؓ ہیں۔ رہے عمرؓ تو ان کے عہد خلافت میں یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا اور نہ اس معاملہ میں کسی جدید انتظام کا کوئی تذکرہ ملتا ہے جب خلافت رابعہ کا دور آتا ہے تو اس زمانہ میں پھر اسی قرآن کی تلاوت نظر آتی ہے جو ان سے پیش رو خلفاء کے عہد میں مرتب ہو چکا تھا بلکہ خود مساجد و مناہر میں حضرت علیؓ اسی کو تلاوت فرماتے ہیں۔ اس قدرتی اتفاق سے بلاشبہ یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ جمع قرآن کا مسئلہ کبھی کسی خفیہ سازش کے ماتحت نہیں ہوا اور نہ اس میں کسی کا کوئی ذاتی مقصد تھا نہ ہو سکتا ہے بلکہ حفاظت قرآن کی ایک مشترکہ ذمہ داری جو علماء پر یکساں عائد تھی اسی کا انجام دینا سب کا واحد مقصد تھا۔

بخاری کی روایت میں حضرت زیدؓ کے انتخاب کے جو مقول اسباب ذکر ہوئے وہ تو آپؐ نے دیکھے لیکن یہاں ایک نہایت اہم جز اور بھی ہے جسے حافظ ابن کثیرؒ نے اپنی مشہور تاریخ میں لکھا ہے اور وہ یہ:

وكان علي شجاعاً وكان يعظم
يعني حضرت علیؓ کو ان سے بڑی محبت تھی اور یہ بھی

علياً ويعرف له قدسه ۱۵
حضرت علیؓ کی بڑی تعظیم اور قدس نشاہی فرماتے تھے۔

شاید جمع قرآن کی تاریخ میں یہ بھی ایک اعجاز منور تھا کہ اس کے ارکان میں وہ شخص بھی داخل

جس کو محبوبیت اور محبت علیؑ کا فخر میسر ہوتا کہ آئندہ بدگمانی کا کسی کو کوئی موقعہ میسر ہی نہ آ سکے۔ مگر ان سب احتیاط اور قدرتی کرشموں کے باوجود جنہیں قرآنی حفاظت کا انکار کرنا مقدر تھا آخر انہوں نے کر پڑا وماذا بعد لالحی الا الضلال۔

متعصبین کا دل اس جگہ نہ معلوم اس قلم کو کتنی بددعا میں دیتا ہو گا جس نے دنیا تک باقی رہنے والی تاریخ میں حضرت زیدؓ کو نجسین علیؑ کی فہرست میں لکھ دیا ہے۔

فاروقِ اعظمؓ صدیقِ اکبرؓ سے سب سے پہلے بیعت کرتے ہیں۔ ادھر شہادتِ عثمانؓ کے وقت پہلے محافظ صاحبزادگان حضرت علیؑ ہیں۔ اس بے نظیر اتفاق کو نہ ارگندہ کیجئے گندہ ہونی والا نہیں ہے اس لئے یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ جمعِ قرآن صرف خلفاءِ اربعہ کی اتفاق رائے سے نہیں بلکہ جمہور صحابہ کے اتفاق رائے سے ہوا جیسا کہ اس کے براہین و شواہد آپ ابھی اور ملاحظہ فرمائیں گے۔ (باقی آئندہ)

اسلام کا اقتصادی نظام

(جدید ایڈیشن)

ہماری زبان میں پہلے بے مثل کتاب جس میں اسلام کے پیش کئے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادی اور معاشی نظاموں میں اسلام کا نظامِ اقتصادی ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کی راہ نکالی ہے۔ اسلام کی اقتصادی وسعتوں کا مکمل نقشہ سمجھنے کے لئے اس کتاب کا مطالعہ ہی مفید ہے کتاب اس دفعہ بڑی تقطیع پر طبع کرائی گئی ہے۔ صفحات ۳۶۰ قیمت تین روپے

پتہ: مکتبہ ”برہان“ قریب بلغ دہلی

امام طحاویؒ

(۶)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب حسینی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

اور اب میں امام طحاویؒ کے اس ”یوم الحدیث“ کے ”تہجیب دینا“ کی کچھ تفصیل کرنا چاہتا ہوں
میرا مطلب یہ ہے کہ اس واقعہ پر جو نتائج مرتب نہ پڑے اب ان کو نمبر واریان کروں۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ المزنی کی مختصر سے قاضی بکار کی جو کتاب جلیل پیدا ہو چکی تھی،
سچ پوچھئے تو اس واقعہ کی بدولت امام طحاویؒ کو بکار کی کتاب کے زیر اثر اور زیر ہدایت و رہنمائی اس سے
بہتر نقش پر اپنی مختصر ”صغیرہ کبیرہ“ کے تیار کرنے کی توفیق ہوئی، نہ یہ واقعہ پیش آتا نہ طحاویؒ ماموں کو چھوڑ
نہ قاضی بکار ان پر مہربان ہوتے اور ان کی ہر طرح کی امداد کے اس قابل بناتے کہ وہ مختصر مزنی قاضی
کتاب کے مقابلہ کی کتاب لکھ سکتے۔

مختصر مزنی کے متعلق ابن سرّیج کا جو خیال تھا اس کا ذکر آچکا ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الطنون
میں اس پر اور اضافہ کیا ہے کہ علما شافعیہ نے مزنی کے بعد

علیٰ منوال مرتب واد لکلامہ مختصر مزنی کے دھڑے پر آئندہ اپنے فقہی مسائل کو مرتب کرتے رہے، اور

فسر واد شواہم عاکفون مزنی کی اسی کتاب کی تفسیر کرتے رہے، شرح لکھتے رہے، گویا ای

علیہ ودارسون لد ومطالحو کے گویا اتنی پالنتی مارے جے ہوئے ہیں۔ درس اسی کا دیتے ہیں اور

فیہ دھڑ (رج ۲ ص ۲۴۵) مطالعہ اسی کا ایک زمانہ درازتے کر رہے ہیں۔

شافیوں کی ایسی مٹوس کتاب کے مقابلہ میں خفیوں کی طرف سے امام طحاویؒ کا اپنی مختصر پیش کرنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور معاملہ صرف اسی پر ختم نہیں ہو گیا۔ ان شروح و حواشی کے سوا جو اس وقت تک مختصر طحاوی پر علما راجحاف نے لکھے ہیں ان میں سے علاوہ عام مصنفین جیسے احمد بن علی الوراق وغیرہ کے خفیوں کے دو جلیل القدر فاضلوں یعنی صاحب احکام القرآن ابوبکر الجصاص المتوفی ۳۸۵ھ اور ان سے بھی بڑھ کر علی بن محمد الایجابی المتوفی ۴۵۵ھ ہیں، جن کا یہ فخر بھی کیا کم ہے کہ ان کے ایک شاگرد صاحب ہدایہ کی کتاب ہدایہ آج سات سائزے سات سو سال سے تمام مشرقی ممالک کے درس میں داخل ہو رہے ہیں کہ اسباب حسنی ترکستان کا کوئی شہر ہے، گویا اسی دن کے واقعے نے مصر و چینی ترکستان جیسے دور دور علاقوں کا علمی ذائقہ ملا دیا۔ ایجابی کے متعلق طاش کبریٰ زادہ نے لکھا ہے۔

لم یکن بما دواء النهر فی زمانہ من ما دوا النہر میں ایجابی کے زمانہ میں کوئی آدمی ایسا نہیں تھا
محفظ المذہب مثلاً۔ ۱۷ جے مذہب (فقہی مسائل) اتنے زبانی یاد ہوں۔

طحاوی کی مختصر کے متعلق یہ کام توفیر گھر میں علما راجحاف کرتے رہے۔ لیکن اس سے زیادہ اس کا اثر شوافع پر پڑا، سب جانتے تھے کہ مختصر المزنی کے رد میں قاضی بکار نے جو کتاب جلیل لکھی تھی وہ اگرچہ مردہ ہو گئی لیکن طحاوی نے اپنے مختصر سے اسی کتاب کو زیادہ قوت دیکر زندہ کر دیا ہے کیونکہ بتا چکا ہوں کہ امام طحاوی نے اپنی اس کتاب کو کتب ابی حنیفہ یعنی امام محمد کی کتابوں سے الگ ہو کر مزنی کی ترتیب پر مرتب کیا ہے یعنی مزنی کی مختصر کے ہر باب کے مقابلہ میں طحاوی نے بھی وہی باب قائم کیا ہے اور جہاں جہاں مزنی نے خفی نقطہ خیال پر تنقید کی ہے طحاوی نے پوری طاقت سے اس کا جواب دیا ہے اس لئے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ عام فنون کے برعکس وہ زیادہ تر اختلافی مسائل پر مشتمل ہے۔

طحاوی کی یہ کتاب شوافع پر سخت گراں گذر رہی تھی لیکن کسی کی ہمت نہیں ہوتی تھی کہ میدان

میں اترے اور واقعہ بھی یہی ہے کہ امام شافعیؒ تو خیر امام ہیں لیکن مختصر طحاوی کا مقابلہ اگر کوئی کر سکتا تھا تو الفزنیؒ ہی قلم کر سکتا تھا، لیکن افسوس کہ حالات ایسے پیدا ہوئے کہ ان کی زندگی میں طحاوی اپنی کتاب مرتب نہ کر سکے۔

بہر حال اس کتاب کے بعد عام طور پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شافعیوں کا رنگ بہت پھیکا پڑنا چلا جاتا تھا، جن کا ثبوت میں ابھی پیش کروں گا اس لئے ”شافعیہ“ کے ہمدردوں میں بڑی کھلبلی مچی ہوئی تھی ان میں حدیث کے جاننے والے تو بہت تھے لیکن فزنی کی مختصر مویا طحاوی کی دونوں میں حدیث سے زیادہ فکری و نظری قوت سے کام لیا گیا تھا اور اس کے ساتھ حدیث کے لحاظ سے بھی کوئی گوشہ کمزور نہ تھا کیونکہ امام طحاوی بخلاف عام علماء اراخاف کے دونوں کے مرد تھے، جن کا اعتراف جیسا کہ فخر ہو چکا ان کے ایک حریف نے قاضی ابو عبد اللہ کے بھرے اجلاس میں کیا تھا۔

جہاں تک میرا خیال ہے تقریباً سو سال تک مصر مویا بغداد، خراساں مویا حجاز حلالانہ ہر جگہ علماء شافعیہ کی خاص تعداد پائی جاتی تھی، اور ان میں بڑے بڑے لوگ تھے لیکن مختصر طحاوی کے مقابلہ میں کسی کا قلم نہ اٹھا۔

امام بیہقی | بالآخر چوتھی صدی کے وسط میں گویا طحاوی کی وفات سے تقریباً سو سو سال بعد ایک عالم ابو بکر احمد بن حسین بن علی خراساں کے مشہور شہر نیشاپور کے علاقہ بہمن میں پیدا ہوئے جو عام طور پر علمی دنیا میں البیہقی کے نام نامی سے مشہور و معروف ہیں۔ سنہ ولادت ۳۵۷ھ اور وفات ۴۵۷ھ ہے۔

حافظہ بیہقی میں بچپن ہی سے سعادت و ہوشمندی کے آثار نمایاں تھے ذہنی نے لکھا ہے کہ

کتاب الحدیث وحفظہ من صباہ ۱۷۰ حدیث لکھی اور اس کو یاد کیا بچپن ہی سے۔

پھر قوت فہم اور حسن حافظہ میں نمایاں امتیاز رکھتے تھے۔ ان کو اپنے طلب علم کے سلسلہ میں جس کا دائرہ

خراساں، عراق، حجاز، جبال سب کو محیط ہے اور تقریباً سوت اوپر سا تہذہ سے استفادہ کا موقعہ ملا۔ ایک تعلیمی خصوصیت ان کو یہ حاصل ہوئی کہ مشہور محدث جلیل صاحب مستدرک الحاکم سے علم حدیث اور شافعی فہم کے ممتاز فقیہ ہائے سرین محمد ابو الفتح المروری سے فن فقہ کے سیکھنے کا کافی موقعہ ملا۔ گویا اس طرح سے حدیث اور فقہ دونوں کی جامعیت جیسا کہ طحاوی کے حال میں نقل کر چکا ہوں، کم علماء کو میسر آتی ہے مگر ان کو ہر ایک سے بہرہ وافر ملا، حدیث کے متعلق صرف اتنا ہی کافی ہے کہ بالاتفاق تمام مورخین ان کو حافظ الحدیث کے لقب کے ساتھ ساتھ

من کبار اصحاب الحاکم ابی عبد اللہ ابو عبد اللہ ابن البیہقی الحاکم کے بڑے ممتاز تلامذہ

ابن البیہقی فی الحدیث ۱۵۰ میں ان کا ثناء و توثیق یعنی حدیث میں۔

قرار دیتے ہیں۔ نیز ان دونوں علوم کے علاوہ مشہور شافعی منکرم و اصولی علامہ ابن فورک جو خاص کر عبداللہ بن کرام رئیس فرقہ کرامیہ سے مناظرہ کے لئے غزنین سلطان محمود کے دربار میں بلائے گئے تھے اور بقول ابن خلکان سلطان کے سامنے

جرت بھامنا ظلمات بن کرام اور ابن فورک میں مناظروں کا سلسلہ جاری رہا

ان سے کافی طور پر انھوں نے استفادہ کیا تھا، یہی وجہ ہے کہ لوگ ان کے استاد الحاکم کے مقابلہ میں کہتے ہیں کہ

والزائد علیہ فی انواع العلوم ۱۵۰ بیہقی کا مرتبہ بعض علوم میں استاد (حاکم) کو بڑھا ہوا ہے

ایک عجیب اتفاق یہ بھی تھا کہ ان کے استاد الحاکم اور ابن فورک دونوں کے دونوں اپنے زمانہ

میں قلم کے بادشاہ تھے۔ حاکم کی تالیفات کے متعلق کہتے ہیں کہ

صنف فی علومہ ما یبلغ الف و خمس مائۃ ۱۵۱ ایک ہزار پانچ سو کے قریب ان کے تصانیف کی تعداد ہے

۱۵۰ ابن خلکان ذہبی حواۃ - ۱۵۱ ابن خلکان - ۱۵۲ ایضاً ج ۱ ص ۲۸۴ -

اوقفر بایا بی حال ابن فورک کا بھی ہے۔

بلغت مصنفاتہ فی اصول الفقہ الدین اصول فقہ اصول دین معانی القرآن وغیرہ علوم میں ان
ومعانی القرآن قریباً من مائتہ مصنف^۱ کی تصنیفات کی تعداد تو کتابوں کے قریب پہنچی ہیں۔
الغرض کچھ ایسے مواقع علامہ بہن کو ملتے رہے جن کا نتیجہ یہ ہوا کہ

جمع بین علم الحدیث والفقہ و بیان علل، علم حدیث وفقہ کے جامع بن گئے اور حدیث کے علل بیان کرتے
الحديث والجمع بین الاحادیث^۲ اور مختلف حدیثوں میں تطبیق دینے میں ان کو کمال حاصل تھا۔

لیکن یہ عجیب بات ہے کہ سب کچھ سیکھنے سکھانے پڑھنے پڑھانے کے بعد بجائے اس کے کہ یہ
اپنے علم سے کوئی دنیاوی سر بلندی حاصل کرتے جیسا کہ اس زمانہ میں عام دستور تھا ابوالحسن بہن گھوم گھما کر
پھرنے گاؤں خسرو جردی میں آکر گوشہ گیر ہو گئے۔ یہ خسرو جرد دراصل نیشاپور کے پرگنہ بہن کے بہت سے
گاؤں میں ایک چھوٹا سا گاؤں تھا حضرت شاہ عبدالعزیز نے بتان الہی میں لکھا ہے کہ

بہن نام چند یہ است متصل درست بہن چند گاؤں میں جو نیشاپور سے ہیں کوس کے فاصلہ پر واقع ہیں

کروے از نیشاپور کہ مجموع آں دیہات را ان چند دیہاتوں کو مجموعی طور پر بہن اسی طریق کہتے ہیں جو دہلی
بہن کو نیشاپور کے بارہا دیہاتوں کے درمیان تھے۔ کے اطراف بارہا دیہاتوں کے لفظ کا اطلاق چند دیہاتوں پر ہوتا ہے۔

الغرض علاقہ بہن کے کسی مختصر سے گاؤں خسرو جرد میں عزت نشین ہو گئے اور وہیں نہایت سادہ
فقیرانہ زندگی بسر کرنے لگے۔ رہی نے عبدالغافر کی تاریخ نیشاپور سے نقل کیا ہے۔

کان علی سیرۃ العلماء ذاعباراً بالیسیر علماء کی روش پر تھے یعنی بخود سے پرس کر نوالے اپنے زہد و
مبتلا فی زہدہ دوسرے۔ تقویٰ کے ساتھ لپٹے ہوئے اور اس پر ڈٹے رہنے والوں میں تھے۔

نابا خسرو جردی کے زمانہ کا یہ حال ہے جس کا ذکر الیافعی نے مرآۃ میں کیا ہے کہ۔

ان سرد الصوم ثلاثین سند ۱۰ بیہقی نے تیس سال تک مسلسل روزے رکھے ہیں ۔

تحصیل کمال کے بعد اس طرح سے ایک دیہات کی طرف واپس لوٹنے جہاں ظاہر ہے کہ نہ طلبہ زیادہ تعداد میں مل سکتے ہیں اور نہ عقیدہ مندوں کا جھیللا ہو سکتا ہے اس قسم کی زندگی گزارنے کا خصوصاً بڑے بڑے مصنفین اساتذہ کی خدمت میں رہنے کے بعد لازمی نتیجہ ہوا کہ درس و تدریس تذکیر و وعظ قضا و افتاء وغیرہ سے زیادہ اپنی عافیت کی زندگی میں کثرت و بیشتر تالیف و تصنیف میں مشغول رہے۔ چونکہ خاندانی طور پر یہ شافعی تھے اور ان کے جتنے بڑے اساتذہ ہیں وہ بھی شافعی المسلک ہی تھے خصوصاً الحاکم کا شغف تو امام شافعیؒ سے اتنا بڑھا ہوا تھا کہ ایک مستقل کتاب ہی فی فضائل الشافعی تصنیف کی تھی۔ اس لئے قدرتی طور پر ان کو شافعی مکتب خیال ہی کے متعلق کتابوں کی تصنیف کرنے کا خیال پیدا ہوا۔ امیر خیال ہر کہ اس سلسلہ میں ان کی پہلی کتاب وہی ہے جس میں انھوں نے حضرت امام شافعیؒ کے نظریات و مجتہدات کو جواب تک مولقات بغدادیہ (اقوال قدیمہ) اور مولقات مصریہ (اقوال جدیدہ) نیز تلامذہ کی مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے تھے اور تقریباً دو سو سال سے اسی منتشر اور پرآگندہ حال میں پائے جاتے تھے جمع کیا ہے چیونٹیوں کے منہ سے شکر کا جمع کرنا آسان نہ تھا لیکن خدا نے امام بیہقی کو توفیق عطا فرمائی اور جیسا کہ ابن خلکان اور یافعی نے لکھا ہے۔

۱۱۰ ہواول من جمع نصوص الشافعی پچھلے آدمی بیہقی ہیں جنھوں نے دس جلدوں میں

فی عشر مجلدات ۱۱۱ امام شافعی کے نصوص اور تصریحات کو جمع کیا ہے۔

ملک میں عام طور پر ان کی شہرت اور امام شافعیؒ سے عقیدت کا عام چرچا اگر ایسے اہم کام کے انجام دینے کے بعد ہونے لگا ہو تو کیا تعجب ہے۔

۱۱۲ مرآۃ ج ۳ ص ۸۲۔ ۱۱۳ مگر تعجب ہے کہ ذہبی نے نصوص الشافعی کی کل تین جلد ہی بتائی ہیں۔

۱۱۴ ابن خلکان ص ۱۲۰ و یافعی ص ۸۲۔

بنین کے حساب سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ بیہقی اپنے اس مختصر کماؤں میں تقریباً ۵ سال کی عمر تک مقیم رہے، ظاہر ہے کہ جن علمی کمالات اور غیر معمولی حفظ و ذکاوت کے وہ مالک تھے پھر جن کثیر التالیف سائنہ یعنی الحاکم اور ابن فورک کی صحبتوں میں انھوں نے زندگی گزاری تھی وہ ان کو بچے اور بیکار بیٹھنے کیسے دیتی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نصوص الشافعی کے بڑے کام سے فارغ ہونے کے بعد انھوں نے شافعی مذہب کے متعلق کسی اور ضمت کے انجام دینے کا ارادہ کیا۔ شاید کام شروع کر چکے تھے یا کرنے والے تھے کہ اسی عصہ میں طبقہ شافعیہ کے بعض علماء کو ان کی اس غیر معمولی محنت کو دیکھ کر جو نصوص الشافعی کے مرتب کرنے میں اٹھائی تھی اور شافعیوں پر دو سو سال سے جو بات بطور فرض کے چڑھی ہوئی آتی تھی اس کو اتانا تھا، ان کو خیال گذرا کہ اسی قسم کا دوسرا فرض جو ہمارے طبقہ پر ایک مدت سے باقی چلا آ رہا ہے کیوں نہیں بیہقی ہی سے اس کے چکانے کی سہ عا کی جائے۔

میری مراد امام طحاوی اور ان کی کتابیں خصوصاً مختصر کبیرہ و مختصر صغیرت ہے جس میں الفرائض کے مقابل میں حنفیہ کی جانب سے پورا زور دکھایا گیا تھا اور سب تو یہ ہے کہ طحاوی کی اور کتابیں بھی خواہ وہ کسی مقصد سے لکھی گئی ہوں۔ مثلاً معانی الآثار ہو یا شکل الآثار اگر براہ راست نہیں تو بالواسطہ اس کی زد بھی شافعی ہی پر پڑتی تھی اور ایسی زردہی جیسا کہ میں کہہ چکا ہوں، سو سال تک کوئی اس کے مقابلہ کے لئے شافعیوں میں تیار نہ ہو سکا تھا، بہر حال یہ تجویز طے ہوئی کہ ابوالحسن بیہقی کو طحاوی کے مقابلہ میں کھڑا کیا جائے کیونکہ طحاوی کے مقابلہ کے لئے جس جامعیت کی ضرورت تھی وہ ان میں پائی جاتی تھی انھوں نے کہ اس شافعی عالم یا ان علماء کا خصوصیت سے تو مجھے پتہ نہ چل سکا لیکن یہ بات کہ طحاوی کے مقابلہ میں بیہقی کو یا ضابطہ تحریک کے ذریعہ سے آمادہ کیا گیا۔ اس کا ذکر تو خود علامہ بیہقی نے اپنی کتاب »معرفة السنن والآثار« میں کیا ہے کتاب الطہارت بالمار کے باب سے پہلے وہ خود اقسام فرماتے ہیں۔

وحین فرغت فی هذا الكتاب جب اس کتاب کو میں نے لکھا شروع کیا تو اہل علم میں سے بعض
بعث الی بعض اخوانی من اهل العلم بھائیوں نے ابو جعفر طحاوی کی کتاب بھی اور ان کی تحت شکایت کی
بالحدیث بکتا بل بی جعفر الطحاوی یعنی طحاوی کی کتابوں میں ان کو جب یہ محسوس ہوا کہ غلطی ہوئی
و شکافی واکتہالی مارای فیمن تضعیف کے نزدیک جو خیر بن سعیم ہیں اگر اس کی رائے یہ خیر بن خالف
اجاب صحیحہ عند الحقہ اظہین خالفہا ہیں تو ان کو ضعیف قرار دینا اور غلط حدیث کے پاس جو
راہ تصحیح اخبار ضعیفہ عندہم حین حدیثیں کمزور ہیں ان کو قوی کر دینا اگر اس کی رائے کو موافق
واقف ہارائہ وصالنی ان اجیب عما ہوئی ہیں ان ہی اہل علم صاحب طحاوی کی اس شکایت کے
احتیاج بہ صاحب محکم بعد مجھ سے خواہش کی کہ طحاوی نے جن چیزوں سے استدلال کیا ہے

نہیں کہا جاسکتا کہ یہ تجویز کوئی شخصی رائے تھی یا کسی جماعت کی طرف سے بہتی کے پاس پیش کی
گئی تھی لیکن تجویز اور تجویز کے ساتھ خود ابو جعفر طحاوی کی کتابوں کا بھیجنا یہ خود دلیل ہے کہ صرف کسی سرسری
شکل میں بہتی سے اس کا تذکرہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ باضابطہ زور دالا گیا ہے کہ وہ اس کام کو اپنے ہاتھ میں لیں
اور اسی لئے پورے طور پر مسلح کر کے یعنی طحاوی کی کتابوں کے ساتھ یہ تجویز ان کے پاس بھیجی گئی یہ بہتی پر بھی
اس تجویز کا پورا اثر ہوا۔ صرف یہ نہیں کہ وہ اپنی کتاب میں طحاوی کے اعتراضات کو بھی پیش نظر رکھنے پر آمادہ
ہو گئے بلکہ اس کے بعد خود لکھتے ہیں کہ اس ہم کی سرانجامی سے اب تک ہر شافعی عالم جو چکچکا رہا تھا، قبل
اس کے کہ میں اس کے سر کرنے پر آمادہ ہو جاتا۔ معاملہ کی اہمیت کے مد نظر اپنے لئے غیبی قوت سے نئی
امداد لینا بھی ضروری قرار دیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہی نے خود اپنے قول کے مطابق استخارہ کیا اور استخارہ کے بعد سہ
دریں دریلے بے پایاں دریں طوفان موج افزا دل افکنیم بسم اللہ مجربا و مرہبا

اور سو سال بے جو قرض شافعیہ پر خفیوں کا باقی چلا آ رہا تھا اس کے اتارنے کے لئے آستین چڑھالیں گے۔ مجھے اس کا اب تک کوئی ثبوت نہیں ملا ہے لیکن غالب قریبہ ہے کہ اس سلسلہ میں مختلف جہات سے ان کے پاس کتابیں فراہم کی گئیں، آخر جب ابو جعفر طحاوی کی تالیفات ان کے مستعار ہونے سے پہلے ان کے پاس بھیجے گئے تھے تو آمادہ کرنے والوں نے آئندہ ہر قسم کی امداد سے دریغ کیوں کیا ہوگا، خصوصاً اگر اس واقعہ کو بھی پیش نظر رکھا جائے کہ یہی وہ زمانہ ہے جس میں علمائے شافعیہ کے سب سے بڑے قدر شناس اور عقیدتمند نظام الملک طوسی اسی مینا پور میں ملک شاہ سلجوقی کے مطابق العنان نائب السلطنت تھے جو علاوہ محط العلماء الشافعیہ ہونے کے خود بھی ایک بڑے عالم تھے۔ کبھی کبھی درس حدیث کا حلقہ اپنے ایام وزارت میں بھی قائم کیا۔

بلکہ اگر اسے بدگمانی نہ سمجھی جائے تو کہہ سکتا ہوں کہ حافظ ابیہتی کو فکری و نظری امداد بھی باہر سے پہنچی جاتی ہو تو کچھ تعجب نہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر علامہ ابیہتی نے طحاوی کے مقابلہ میں قلم اٹھایا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قبل اس کے کہ کتاب لکھا کر تیار ہو جائے۔ طبقہ شافعیہ میں اس کتاب کی دھوم مچی ہوئی ہو، حتیٰ کہ بعض لوگوں نے تو تکمیل کتاب سے پہلے ہی شافعیوں کی خفیوں پر فتح کے خواب دیکھنے شروع کئے یعنی صرف خیالی خواب نہیں جو شاید اس زمانہ کا ہر شافعی عالم تقریباً دیکھ ہی رہا ہوگا بلکہ واقعی خواب لوگوں کو نظر آنے لگے۔

خود حافظ ابیہتی کا بیان ہے کہ ابھی کتاب پوری بھی نہیں ہوئی تھی کہ ان کے ایک شاگرد جن کا

نام محمد بن احمد تھا انھوں نے علامہ ابیہتی سے اگر ایک دن بیان کیا

رائت الشافعی فی النوم ومیدہ جزء میں نے خواب میں امام شافعی کو دیکھا کہ ان کے

من ہذا الکتاب وهو یقول قد کتبت ہاتھ میں اس کتاب کا جز ہے اور فرما رہے ہیں آج

الیوم من کتاب الفقید احمد سبعة فقیہ احمد کی کتاب سے سات اجزائیں نے نقل کئے

اجزاء وقال قرئ تھا۔ اور میں نے اس کو خود پڑھا۔

یہ محمد بن احمد صاحب نے ایک ہی دفعہ نہیں بلکہ جب کچھ اور اجزا پورے ہوئے تو پھر اسی قسم کا خواب دیکھا کیونکہ اس خواب کے بعد آگے یہ الفاظ بھی ہیں۔

وراء بعید ذالک اسی قسم کے خواب انھوں نے بعد کو بھی دیکھے۔

محمد بن احمد صاحب کے متعلق تو ”اصد قہم لہجۃ“ کے ذریعہ سے خود ان کے استاد نے صفائی پیش کر دی ہے لیکن ان کے بعد ایک دوسرے شافعی بزرگ نے جیسا کہ ان سے بھی حافظ بیہقی ہی راوی ہیں اگرچہ ان کے نام کی صراحت نہیں کی گئی ہے اور نہ ”لہجۃ“ کی توثیق کی گئی ہے۔ اسی قسم کا خواب دیکھا چنانچہ فرماتے ہیں۔

فی صباح ذالک الیوم رای فقیہ اخر اسی دن کی صبح میں میرے بھائیوں (شاگردوں مقتدوں) من اخوانی الشافعی قاعدا فی المجامع میں دو ایک غیبت نے دیکھا کہ امام شافعی جامع میں ایک تخت علی سریر وھو یقول استغدت الیوم پر بیٹھے ہوئے ہیں اور فرما رہے ہیں کہ الفقیہ (یعنی بیہقی) کی کتاب من کتاب الفقیہ حدیث کذا وکذا۔ آج ہی میں نے فلاں فلاں حدیث کا علم حاصل کیا۔

ذہبی کے تذکرۃ الحفاظ میں کہہ بیہقی کے صاحبزادے اسمعیل جن کا لقب شیخ القضاۃ تھا فرماتے تھے کہ ان دونوں خوابوں کی اطلاع مجھے میرے والد نے دی۔ واللہ اعلم بالصواب۔ شوافع نے اس خواب کو کیسے برداشت کر لیا جس میں امام شافعی کے متعلق دعویٰ کیا گیا ہو کہ اپنے مقلد کی کتاب سے امام نے خود استفادہ کیا، لیکن جب شوافع اس کو تسلیم کرتے ہیں تو ہمیں ان راویوں پر شک کرنے کا کیا اختیار ہے خصوصاً جب خود حافظ بیہقی یا ان کے صاحبزادے کی طرف ان کو منسوب کیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام طحاوی کی تردید کی تجویز پاس ہوئی اور علامہ بیہقی کو اس پر آمادہ کیا گیا۔ ابتداء وغیرہ کر کے وہ اس پر آمادہ ہوئے اور قبل اس کے کہ کتاب پوری ہو، شوافع کا بیان ہے کہ صرف عالم ناسوت اور شہادت ہی میں نہیں بلکہ دوسرے عالم میں بھی اس کا چرچا اس کی تکمیل سے پہلے بڑے زور و شور سے ہونے لگا

حتیٰ کہ امام شافعیؒ تک کی روح اس سے استفادہ کے لئے حاضر ہوئی اور یہ سارا قصہ تو کتاب کی تکمیل سے پہلے کا ہے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ جس دن یہ کتاب جہذب و مرتب ہو کر پوری کتاب کی شکل میں تیار ہوئی ہوگی اس وقت شافعی طبقات میں کیا دھوم مچی ہوگی۔ تاریخوں میں لکھا ہے کہ جب علامہ بیہقی اپنے گاؤں خسرو پور میں معرفۃ السنن کو لکھ کر فارغ ہوئے تو فوراً نیشاپور سے ان کے پاس پیغام بھیجا گیا کہ آپ اس کتاب کو لیکر خود نیشاپور تشریف لائیے یہ پیغام کن لوگوں کی طرف سے آیا تھا، ابن خلکان نے تو معجول کے صبیحہ میں ذکر کیا ہے کہ

وطلب الی نیشاپور لنشر العلم علم کی اشاعت کے لئے نیشاپور بلائے گئے دعوت قبول کی او
فلجاب وانتقل الیہا ۱ خسرو پور سے منتقل ہو کر نیشاپور آ گئے۔

لیکن وہی نے بلائے والوں کا ذکر ذرا زیادہ واضح لفظوں میں کیا ہے یعنی

طلبہ منہ الامۃ لا انتقال من الناحیۃ نیشاپور کے ائمہ اور شیواؤں نے استدعا کی کہ دہانت ناجیہ
الی نیشاپور لسماع الکتب ۲ منتقل ہو کر مرکزی شہر نیشاپور کتابوں کے سامنے کیئے آجائیں۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ بلائے والے عوام نہیں تھے بلکہ الامہ تھے جس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ عام علماء بھی نہیں تھے کیونکہ اس زمانہ کی اصطلاح کی رو سے "الائمہ" تو علماء کے اسی طبقہ کو کہہ سکتے ہیں جو علماء کے طبقہ میں بھی سب سے زیادہ سربراہ و رہنما تھے، ابن خلکان نے "لنشر العلم" کا لفظ لکھ کر بات کو مجمل کر دیا حالانکہ وہی نے بجائے اس کے لکھا ہے کہ کہنہی کونیثاپور کے ائمہ نے بلایا تھا تاکہ اپنی کتابیں خود اپنی زبان سے لوگوں کو سنائیں۔

یہاں بظاہر یہ خیال گزر سکتا ہے کہ جو کتاب شوافع نے طحاوی کے توہید پختہ سے لکھوائی تھی یعنی معرفۃ السنن محض اس کے سامنے کانواں ہیں ذکر نہیں ہے لیکن خود وہی نے اس کے بعد جس واقعہ کا ذکر

کیا ہے، اس سے یہ مسئلہ بھی صاف ہو جاتا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جب علامہ بیہقی نے نیشاپور کے ائمہ کے پیغام کو منظور فرمایا اور پورے ۷۷ سال کی جو زندگی خسرو جہد کے گوشہ انزوا میں گذری تھی۔ کیونکہ ذہبی نے لکھا ہے کہ خسرو جہد سے نیشاپور بیہقی » فی سنہ ۴۴۱ ۱۰۱۱ء میں آئے اور اس حساب سے ان کی عمر ۷۷ سال کی ہوتی ہے۔ بہر حال جب وہ نیشاپور پہنچ گئے تو چوتھی صدی کا یہ شہر جو ہر اعتبار سے قریب قریب بغداد اور قسطنطنیہ (مصر) کا ہمسر تھا۔ یہاں انہی ائمہ کی جانب سے یہ انتظام کیا گیا کہ ان کے لئے ایک مستقل مجلس مرتب کی گئی۔ یعنی باضابطہ ایک حلقہ قائم کیا گیا اور کن لوگوں کا حلقہ؟ کیا معمولی طالب علموں، یا عام شہریوں کا۔ خود ذہبی لکھتے ہیں کہ ائمہ اس مجلس میں حاضر ہوتے تھے۔ وہی ائمہ بطور مستفیدین اور معتقدین کے اس حلقہ میں شریک تھے پھر اس حلقہ میں بیہقی کو کس چیز کے سامنے کا حکم دیا گیا۔ ابن خلکان نے نشر العلم کہہ کے بات پر پردہ ڈال دیا، لیکن ذہبی نے صاف کھل کر لکھا ہے کہ

اعدادہ المجلس لسماع امام بیہقی کے لئے مجلس اس لئے مرتب کی گئی تاکہ ان

کتب المعیفة۔ کی کتاب معارف السنن سنی جائے۔

کون کہہ سکتا ہے کہ ”الائمہ“ کے اس گروہ میں صرف نیشاپور ہی کے شافعی علما رہتے تھے۔ یا باہر سے بھی علما اس کتاب کو سننے کے لئے تشریف لائے تھے جب اس کے سماع کے لئے اتنا انتظام کیا گیا تھا تو کیا تعجب ہے کہ باہر سے بھی لوگ آتے ہوں۔

معرفۃ السنن والاثر اچار جلدوں میں ختم ہوتی ہے۔ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اسی ضخیم کتاب کتنے دنوں میں ختم ہوئی ہوگی اور جب ختم ہوئی ہوگی تو علما رضوانہ جو خفیوں کے قرض کے بوجھ سے سو سال بعد ہلکے ہوئے تھے ان کی روحانی مسرت اور خوشی کی کوئی انتہا ہو سکتی ہے۔

کہا جاتا ہے کہ جیسے کتاب کی تکمیل سے پہلے حافظ بیہقی کے تلامذہ نے گذشتہ بالا خواب دیکھے تھے

کتاب کی تکمیل اور غالباً اس مجلسِ ائمہ میں سماع کے بعد ایک ممتاز سربراہ اور وہ عالم محمد بن عبدالعزیز المروری نے خواب دیکھا جسے وہ خود ان الفاظ میں بیان کرتے تھے ”میں نے دیکھا کہ ایک تابوت آسمان کی طرف چڑھا چلا جا رہا ہے اور اس پر نور ٹپ رہا ہے، تب میں نے کہا کہ یہ کیا ہے۔ کہنے والے نے جواب دیا کہ احمد بن حنبل کے یصانیعؒ علامہ سیہتی کے صاحبزادے اسمٰعیل سیہتی پہلے تو ان خوابوں کو اپنے والد ابو بکر احمد بن حنبل کے حوالے بیان کرتے تھے۔ ذہبی نے لکھا ہے کہ پھر فرلنے لگے۔

سمعت الحکایات لثلاث میں نے ان تینوں قصوں کو خود ان تینوں خواب
من الثلاثة المدکورین - دیکھنے والوں سے بھی سنا ہے۔

اور یہ تو اس کتاب کی شہرت عالم بالا میں تھی، رہی اس پست دنیا میں اس کی کیا قدر ہوئی اور علماء شافعیہ پر اس کتاب کا کیا اثر پڑا، اس کا اندازہ اسی ایک واقعہ سے ہو سکتا ہے کہ چوتھی صدی میں شافعیوں میں جس گرامی ہستی پر بشول ابن خلدان اصحاب شافعی کی ریاست ختم تھی اور جن کے سپرد منبر و محراب، خطابت و تدریس اور عظمیٰ مجالس فقہیں اور جن کو مشہور شافعی استاد بطلح ابواسحاق شیرازی اس طرح خطاب کرتے تھے۔

یامفید المشرق والمغرب انت لے مشرق و مغرب کو فائدہ پہنچانے والے آج
اليوم امام الانمہ - سارے جہان کے اماموں کے امام ہو۔

اور جن کی وفات پر کہا جاتا ہے کہ تمام بازار بند کر دیئے گئے تھے اور ان کا جو منبر جامع مسجد میں تھا وہ توڑ دیا گیا تھا اور طلباء نے اپنی اپنی داوا تیں اور قلم توڑ ڈالے تھے کامل ایک سال تک حالت ہی رہی۔ میری عمر ”امام الحرمین“ سے ہے شاید ہی کوئی کتاب علما اور علم کی تاریخ میں شوافع نے لکھی ہو جس میں سیہتی اور ان کے کارنامے کے متعلق ”امام الحرمین“ کا یہ فقرہ نقل کیا جاتا ہو کہ وہ فرمایا کرتے تھے۔

ما من شافعی لمذہب الا للشافعی علیمنۃ ایسا کون شافعی الذہب میں ہے جس پر امام شافعی کا احاطہ ہو

الا احمد المہدی فان لعلى الشافعى منته لہ مگر احمد یہی کہ ان ہی کا امام شافعی پر احسان ہے۔

لوگ امام احمدین کے اس فقرہ کو پڑھتے ہیں اور گزر جاتے ہیں لیکن سچ پوچھئے تو ان چند الفاظ میں، امام احمدین نے اس تاریخ کو بیان کر دیا ہے جسے خدا جانے کتنے اوراق میں بیان کرنے کی میں نے کوشش کی ہے اور اب بھی مطمئن نہیں کہ جو کچھ کہنا چاہتا ہوں وہ پورے طور پر کہہ سکا یا نہیں۔ گو اس کی کوئی صحیح سند مجھے اب تک نہیں ملی ہے کہ واقعی امام احمدین نے ایسا ارشاد فرمایا تھا یا محض خوش اعتقاد شافعیوں نے اس فقرہ کو ان کی طرف منسوب کر کے اسے اچھالنے کی کوشش کی ہے۔

لیکن اس فقرہ کی معنویت خود دلیل ہے کہ کسی عین النظر، زرف نگاہ مفکر کا یہ قول ہے جس کی نگاہ میں یہ دیکھ رہی تھیں کہ شافعی علماء سب کچھ کرتے رہے لیکن اگر طحاوی کے حلوں کا صحیح جواب ان کی طرف نہ نہی دیا گیا تو ایک دن دنیا سے شافعییت کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہی مطلب ہے امام احمدین کا اپنے اس فقرہ سے کہ

الا احمد المہدی فان لعلى الشافعى منته مگر احمد یہی کہ ان کا امام شافعی ہی پر احسان ہے۔

میں نے جو کہیں یہ دعویٰ کیا تھا کہ طحاوی کی کتابوں سے شافعییت کا رنگ پھیکا پڑتا چلا جا رہا تھا اور وعدہ کیا تھا کہ اس کا ثبوت آگے آ رہا ہے میرا اشارہ اسی طرف تھا اس کی گواہی میں شافعیوں کے امام الائمہ اور مفید المشرق والمغرب، صاحب المنبر والمحارب امام احمدین کو ہی پیش کرنا چاہتا تھا، اگر امام احمدین کے کلام کا یہ مطلب نہیں ہے تو بتایا جائے کہ امام احمدی نے طحاوی کے رد کے سوا امام شافعی پر اور کون بڑا احسان کیا۔ یہ بات کہ انھوں نے فقہ شافعیہ کے متعلق بہت سی کتابیں لکھی ہیں یہ ان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے خود ان کے استاد الحاکم ہی کا کام ان سے زیادہ ہے۔ شافعیوں کے الباز الا شہب ابن سرتج ہی کی تصنیفات کی تعداد چار سو بتائی جاتی ہے۔ آخر اگر یہی کاہلی کا رنامہ طحاوی کے مقابلہ میں شافعی

مذہب و مسلک کی تائید نہیں ہے تو پھر تمام شوافع ان کو

کا من اکثر الناس نصراً بیہقی امام شافعی کے مذہب کے سب سے زیادہ اور

لمذہب الشافعی۔ ۱۷ سب سے بڑے مدگاروں میں ہیں۔

کیوں کہتے ہیں، واقعی یہی ہے کہ امام طحاویؒ نے شافعیت پر جو جواب بے پناہ محلے کئے تھے اگر بیہقی ان کے مقابلہ میں نہ کھڑے ہو جاتے تو خدا ہی جانتا ہے کہ شافعیت کا دنیا میں کیا حشر ہوتا، حضرت شاہ عبد العزیزؒ نے بستان المحدثین میں امام الحرمین کے مذکورہ بالا فقرہ کو نقل فرمانے کے بعد بالکل بجا طور پر ارشاد فرمایا ہے

کہ بتائید نصرت او (بیہقی) رواج این مذہب (شافعیت) دو بالا گشتہ ۱۸

بہر حال اس کا اعتراف کرنا چاہئے کہ ابو بکر احمد البیہقی نے مسلک شافعی کی بقا و ترویج میں بڑا انقلابی کام کیا، اور یوں کو ان کے کام سے اطمینان ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن شافعیوں کا جو طبقہ طحاوی کے اعتراضات اور تنقیح کی وجہ سے دل گرفتہ ہو رہا تھا اگر اس طبقہ کی تسلی ان کی کتابوں سے ہو گئی اور جب وہ کہتے ہیں کہ ہو گئی تو پھر ان کی خدات کی نہ قدر کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔

نیشاپور کی ائمہ کی مجلس نے خود بیہقی کے حلقہ میں شریک ہو کر جب ان کا حوصلہ بڑھایا اور

اسی نیشاپور کے امام الائمہ نظام الملک طوسی کے سب سے زیادہ چہیتے اور معظم و محترم عالم امام الحرمین

نے اپنے مذکورہ تاریخی فقرہ سے ان کو امام شافعی کا محسن قرار دیکر گویا پوری دنیا نے شافعیت کا محسن اعظم

قرار دیا۔ قدرتی طور پر اس کا یہی نتیجہ ہونا چاہئے کہ اس سلسلہ میں حافظہ بیہقی کی سعی و محنت کی رفتار اور تیز

ہو جائے۔ انھوں نے معرفۃ السنن کے بعد پھر ٹھیک مختصر الطحاوی کے کبیر و صغیر کے مقابلہ میں دو سنن

کبیر و صغیر لکھیں اور جس طرح امام طحاوی کی مختصر کی خصوصیت یہ تھی جسے نقل کر چکا ہوں رتبہ علی

۱۷ ابن خلکان۔ ۱۸ بستان المحدثین ص ۵۰۔ ۱۹ تاریخوں میں لکھا ہے کہ اسلامی دور کے اس سب سے

بڑے وزیر کا حال یہ تھا کہ جس وقت امام الحرمین ملنے تشریف لاتے (بالغ فی اکرامہ واجلہ فی مسندہ)

ان کی تعظیم میں مبالغہ سے کام لیتے اور اپنی منہ خاص پراہیں جگہ دیتے۔ (ابن خلکان)

ترتیب المزنی، ٹھیک بیہقی نے بھی اپنی اس صغیر و کبیر کو جیسا کہ حاجی خلیفہ لکھتے ہیں۔

السنن الکبریٰ والصغیر کتابان کانیا بکر سنن کبیرہ اور سنن صغیرہ یہ دونوں کتابیں ابو بکر احمد بن

احمد بن الحسین بن علی البیہقی و ما علی الحسین بن علی بیہقی کی ہیں۔ مزنی کی مختصر کی جو ترتیب ہے

ترتیب مختصر المزنی ۷ دہی ترتیب بیہقی کی ان دونوں کتابوں کی ہے۔

اس موقع پر ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا چاہئے کہ شوافع نے بیہقی کی کتابوں کی جتنی قدر کی جتنا اسے دیا میں روشناس کرانے کی کوشش کی۔ ان کی کتابوں کی تعریف میں لکھی۔

ما صنف فی علم الحدیث مثله علم حدیث میں ان کی کتاب پنی ترتیب و تہذیب و استوارچی جودت کی خوبیوں کے

تھذیباً و ترتیباً و جودۃ لحاظ سے ایسی کتاب لکھا جاسکتا ہے ایسی کوئی کتاب علم حدیث میں تک نہیں لکھی گئی

جیسا کہ سبکی نے لکھا ہے یا زبیری نے

عل (البیہقی) کتابا لم یسبق مثله بیہقی نے ایسی کتابیں تصنیف کیں کہ ان کتابوں سے پہلے اس کی مثال نہیں ہے

جیسا کہ آگے معلوم ہوگا بعض شافعیوں نے تو قسم تک کھائی ہے کہ فقہ شافعی میں کوئی صحیح درک

پیدا ہی نہیں کر سکتا جب تک بیہقی کی معرفت نہ پڑھے۔ الغرض خود بیہقی کے معاصرین جن میں امام الحرمین

بھی ہیں، اور ان کے بعد ہر ملک اور ہر طبقہ کے شوافع بیہقی اور ان کی کتابوں کی تعریف میں رطب اللسان

رہے اور ہیں، حتیٰ کہ حاجی خلیفہ جو خفی ہیں ان کے قلم سے ان ہی تعریفوں سے متاثر ہو کر یہ جملہ سنن صغیر و کبیر

کے متعلق بے ساختہ نکل گیا کہ

لم یصنف فی الاسلام (صرف مذہب شافعی کے لحاظ سے نہیں بلکہ) اسلام میں ان

مثلهما۔ دونوں کتابوں جیسی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔

اسی کا نتیجہ ہے جیسا کہ ایامی نے لکھا ہے۔

للبیہقی تصانیف کثیرۃ بلغت الف بیہقی کی بہت سی تصنیفیں ہیں جن کی ضخامت ایک ہزار تک جزو نفع اللہ تعالیٰ ہما المسلمین پہنچی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شرق و غرب عرب و عجم کے شرقا و غربا و عربا و عجماء۔ مسلمانوں کو ان کتابوں سے نفع پہنچایا۔

اور ہماری حکومت اصفیہ نے باوجود خفی الملک ہونے کے امام بیہقی کی سب سے بڑی کتاب "کتاب السنن الکبریٰ" جو ان کے علم کی انسائیکلو پیڈیا ہے دس ضخیم جلدوں میں حال میں شائع کی ہے۔ لیکن انوس ہے کہ جس کے مقابلہ میں یہ ساری ہنگامہ آرائیاں ہوئیں یعنی امام طحاوی ان کی غیر تو غیر خود خفیوں نے بھی جیسی کہ چلے قدر کی حد یہ ہے کہ اس وقت تک ان کی مختصر کبیر تو خیر، صغیر بھی طبع نہ ہوئی۔ مدت ہوئی کہ صرف ایک کتاب معانی الآثار بغیر کئی تصحیح اور ہتھام کے ہندوستان سے لیتھو میں شائع ہوئی اور نہایت نامکمل ناقص غلط نسخہ شکل میں چند سال ہوئے کہ شکل الآثار کی کچھ جلدیں مطبع دائرۃ المعارف نے شائع کی ہیں جو مطبع کا قصور نہیں بلکہ علماء بر خافت کی اس بے توجہی کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان جیسے قدیم اسلامی بلکہ حنفی ملک اور مسلمانوں کی عظیم ترین آبادی میں اس کا بجز ایک ناقص غلط نسخہ کے اس وقت تک کوئی کامل صحیح نسخہ نہ مل سکا تھا، خدا کرے اس کتاب کی تکمیل اور امام کی دوسری زین کتابوں کی اشاعت کی توفیق مسلمانوں کو عموماً اور دائرۃ المعارف کو خصوصاً میسر ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ اپنے گاؤں خسرو جرد سے نیشاپور بلائے جانے کے بعد جہاں تک میر خیال ہر حافظ بیہقی کا مستقل منتقر نیشاپور ہی رہا۔ سترہ سال تک وہ اسی شہر میں درس و تدریس ادا و تدریس کے ساتھ اپنے مشن (نصرت مذہب الشافعی) میں پورے انہماک کے ساتھ مشغول رہے اور چوتھتر سال کی عمر پر اگر شکہ بھری میں پانچویں صدی کے وسط میں نیشاپور ہی میں وفات پائی۔ کہا جاتا ہے جیسا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب نے بھی لکھا ہے کہ حافظ بیہقی کی لاش کو تابوت میں رکھ کر نہ بنی لائے اور خسرو جرد میں دفن کیا لے

لے بہستان المحدثین ص ۵۰۔

اور اس میں شبہ نہیں کہ کینیتا کچھ ہی کہا جائے لیکن کم اور مقدار و ضخامت کے حساب سے یہتی کے قلمی کارنامے امامِ طحاوی کی خدمتوں سے بہت زیادہ ہیں۔ گذر چکا کہ لوگوں نے یہتی کے تالیفات کے متعلق اندازہ کیا ہے کہ ہزار جز سے زیادہ ہیں۔ عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اتنے بڑے جلیلِ محدث ہونے کے لوگ لکھتے ہیں کہ لم یکن عندہ سنن النسائی ولا ۹۰ ان کے پاس نہ نسائی کی سنن تھی اور نہ جامع ترمذی اور

جامع الترمذی ولا سنن ابن ماجہ ۱۰ نہ ابن ماجہ کی سنن تھی۔

حالانکہ امامِ طحاوی کے متعلق تو لوگوں کا خیال ہے کہ براہِ راست نسائی سے بھی وہ روایت کرتے تھے تعجب ہے کہ یہ کتابیں اب تک کیسے نہیں پہنچیں اور یہ ایک اہم مسئلہ ہے جس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے، اگر یہ واقعہ ہے تو پھر حافظہِ یہتی کی علمی منزلت اور بلند ہوجاتی ہے کہ امامِ طحاوی سے وسائل بلکہ عمر کی کمی کے باوجود جیسا کہ چاہئے مقابلہ کا حق ادا کر دیا، اگرچہ کہا جاسکتا ہے کہ گوانامِ طحاوی کی عمر ۸۲ سال کے قریب ہوئی لیکن ان کی زندگی کا بیشتر حصہ پریشانیوں میں گذرا۔ لکھنے لکھنے کا وقت نسبتاً ان کو کم ملا، بخلاف یہتی کے وہ تو شروع ہی سے لکھنے میں مشغول ہو گئے، یہاں محدثین کا ایک اطفیض یاد آیا۔ مشہور محدث حافظ ابو عمر ابنِ اسلح نے ایک بات لکھی ہے کہ

سمعت شیوخنا یقولون طول العمر اپنے استادوں سے میں نے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ درازی عمر

دلیل للرجل باشتغاله بأحادیث اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کی زندگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علیہ وسلم کی حدیث کی خدمت میں بسر ہوئی ہے۔

اور یہ تولپنے شیوخ سے انھوں نے سنا تھا، آگے اپنا ذاتی تجربہ بھی بیان کرتے ہیں۔

و یصدقہ التجر بہ فلان اهل الحثاۃ ۱۱ تجربہ سے اس کی تصدیق بھی ہوتی جو تم علم حدیث کے خادموں کے

نتیجت اعمارہم تجد ہا فی غایۃ الطول ۱۲ حالات کا نتیجہ کرو تو پواؤ گے کہ انھوں نے عموماً انتہائی طویل عمر پائی ہے

میری غرض اس لطیفہ کے نقل کرنے سے یہ نہیں ہے کہ میں امام طحاوی کے طول عمر کو حافظہ بہت
 کی عمر کے مقابلہ میں اشتغال بالحدیث کی زیادتی کی دلیل بنانا چاہتا ہوں۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ اس قسم کی چیزوں
 کو کلیہ نہیں قرار دیا جاسکتا لیکن ابن الصلاح کے جن شیوخ کا "طول العمر دلیل للرجل اشتغاله بالحدیث"
 دعویٰ تھا ان کے دعویٰ کی بنیاد پر کوئی حنفی اگر اس راہ سے بھی طحاوی کی حدیث دانی کو بہت ہی کی حدیث دانی
 پر ترجیح دے تو شاید الزامی حجت بننے کی اس میں صلاحیت ہو۔

خیر یہ تو ایک لطیفہ تھا، کہنا یہ ہے کہ اس اہتمام و انتظام کے ساتھ پانچویں صدی کے وسط بلکہ
 تقریباً آخر میں خفیت پر شافیت کی طرف سے یہ جوابی حملہ ایک ایسے وقت میں ہوا کہ جس فن کی راہ سے
 یہ حملہ کیا گیا اور اس علمی مقابلہ میں جو ہتھیار استعمال کیا گیا تھا، بیچارے احناف کم از کم اس زمانہ تک پہنچتے
 پہنچتے اگر اس ہتھیار سے بالکل بیگانہ نہیں تو بہت کچھ نامانوس ہو چکے تھے۔ چونکہ خلافت میں فیصلہ کا یہ طریقہ
 کہ سنا جو روایت سب سے زیادہ قوی ہو آنکھ بند کر کے اس کو ترجیح دیدینی چاہئے۔ یہ بالکلیہ حضرت امام شافعیؒ
 کا ابتدائی نظریہ تھا اور اس کے لئے تن حدیث سے زیادہ ان رجسٹروں کے متعلق ماہرانہ بصیرت حاصل
 کرنے کی ضرورت ہے۔ جنہیں فن رجال کے ائمہ نے رواۃ حدیث کے متعلق مختلف اوقات میں مرتب فرمایا
 ہے، خفیوں میں ترجیح کا یہ طریقہ شروع ہی سے ناپسندیدہ تھا۔ اس لئے ان کو حدیث کے اس خاص شعبہ سے
 پہلے بھی چنداں تعلق نہ تھا اور جیسے جیسے دین و علم سے زیادہ دنیا طلبی لوگوں میں بڑھی اور بھی اس سے بیکانگی
 بڑھتی ہی چلی گئی۔ عموماً فقہ اصول فقہ (جو حکومت کا قانون تھا) اور ان ہی میں زیادہ مہارت حاصل کرنے کے
 لئے زہنی اور ادبی علوم کی طرف لوگوں کا عام رجحان بڑھتا چلا جاتا تھا۔ طحاوی کبریٰ زادہ جو دسویں صدی کے
 عالم ہیں انھوں نے اپنی کتاب مفتاح السعاده میں اگرچہ اپنے عہد کے علما باخاف کا یہ حال لکھا ہے کہ

ان قصاری نظر بناء هذا الزمان في علم

الحديث النظر في مشارق الانوار لصغاني مشارق الانوار صغاني پر ختم ہوتی ہو اور اگر کہیں اونچے ہو تو کم ہوتی

فان ترفع الی مصابیح البغوی خلت انھا کے مصابیح تک پہنچ گئے تو بلور کرنے لگو گے کہ مؤثر پہنچ
تصل الی صرحنا المحدثین وما ذالک الا لحلم درجہ تک پہنچ گئے اور یہ نتیجہ پر علم حدیث کا جاہل ہونے
بالحدیث بل لو حفظھا عن ظہر قلب و کا۔ واقعہ یہ ہے کہ کوئی اگر ان دونوں کتابوں کو
ضم الیہما من المتون مثلیہما لم یکن محدثا اگر زبانی بھی یاد کر لے جب بھی وہ محدث نہیں ہو سکتا
حتی بلجہ الجمل فی سہم الخیاط (۲ ص ۲۷۲) جب تک کہ اوٹ سوئی کے ناکہ سے نہ گزرے

اور یہ تو حنفی مدارس اور حلقہ ہائے درس میں حدیث کا عام نصاب تھا۔ باقی اگر اس فن میں مہارت
خصوصی کوئی حاصل کرنا چاہتا تھا تو طاش کبریٰ زاوہ جیسے محتاط بزرگ کے قلم سے یہ الفاظ نکلتے ہیں۔

وانما اللذی یعدہ اہل ہذا الزمان بالفا اور اس زمانہ میں فن حدیث کی انتہائی چوٹی تک پہنچنے والا
الی النہایت وینکد وہ محدث المحدثین آدمی جسے محدث المحدثین اور بخاری العصر کا خطاب دیا
و بخاری العصر من اشتغل بجامع جائے وہ ہے جو ابن کثیر کے جامع الاصول کے ساتھ
الاصول لابن الاثیر مع حفظ علوم اشتغال رکھتا ہو اور اس کے ساتھ علوم الحدیث جن
المحدثین المختصر ابن الصلاح ای فنون کا نام ہے ان کے مختصرات شلاً ابن الصلاح یا
التقریب والتیسیر للنووی وغیر ذلک۔ تقریباً نووی کی تیسیر یا ان ہی جی کتابوں کا عالم ہو۔

جیسا کہ میں نے عرض کیا، یہ رپورٹ یقیناً دسویں صدی ہجری کی ہے لیکن جاننے والے جانتے
ہیں کہ ہم جس زمانہ کا ذکر کر رہے ہیں تقریباً یہ حادثہ خفی اسکولوں پر اسی زمانہ میں پیش آچکا تھا۔ ہمیں طاش
کبریٰ زاوہ کے متعلق اس کو بھی اپنے سامنے رکھ لینا چاہئے کہ زمانہ ان کا خواہ کچھ ہی ہو لیکن جس مکان
اور مقام میں بیٹھے ہوئے یہ الفاظ ان کے قلم پر آئے ہیں وہ مسلمانوں کی سیاسی قوت کا اس زمانہ میں
آخری نقطہ کمال تھا۔ میری مراد قسطنطنیہ سے ہے، جہاں ترکوں کے اقبال کا آفتاب بڑے آہستہ آہستہ
سے چمک رہا تھا، اس لئے خفی علما کی برگزیدہ ترین جماعت کا اس زمانہ میں اس کو مرکز ہونا چاہئے

گویا یہ حال اس طبقہ کے چوٹی کے افراد کا تھا اور یہ کیفیت صدیوں سے چلی آ رہی تھی۔

اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بیچارے حنفیوں میں بہتی کی ان کتابوں سے کسی کھلی مچی ہوگی، اپنی سیاسی قوتوں کے زور سے خواہ اس کمزوری کی تلافی کرتے ہوں، لیکن علم کے حلقے میں جس قسم کی خفت پانچویں اور چھٹی صدی کے تاج الشریعت اور شمس الامۃ، صدر الملتہ والدین لوگوں کو اٹھانی پڑتی ہوگی۔ سچی بات یہ ہے کہ اب بھی اس کے تصور سے طبیعت جھینپ جاتی ہے۔

ایک طرف شافعیوں کی جانب سے بہتی کی کتابوں کے متعلق جو طحاوی کے توڑ پر لکھی گئی تھیں جیسا کہ ابکی سے شاہ عبدالعزیز صاحب نے نقل فرمایا ہے کہ ”من قسم می خورم برآں کہ این پنج کتاب را در عالم نظیر نیست“ ۱

ان جلعی الفاظ میں گویا فہذا براہینی فحشٹی بمثلہا کا حلیج پر حلیج دیا جا رہا تھا لیکن بیچارے اخاف جو بہتی کی گرفتوں کا اگر کچھ جواب دے سکتے تھے تو وہ کید بسند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے بدنام تھا اور جس راستہ سے حریف جواب طلب کرتا تھا اس کے چلنے والے اخاف میں یا بالکل یہ نہیں تھے یا کچھ تھے بھی تو وہ برائے نام آخر شارقی الانوار اور مصلیح کی مقطوعہ اند حدیثوں کے پڑھنے والوں سے بھلا رجالی بحثوں اور ابن قطان، یحییٰ بن معین، علی بن مدینی، احمد بن حنبل جیسے ائمہ کی ناقدانہ راؤں کی کیا توقع کی جاسکتی تھی، بقول طاش کبریٰ زادہ اس کے لئے تو ضرورت تھی ایسے آئینے کی

۱۔ اس ”الملتہ والدین“ کی مٹی پھلی صدیوں میں جتنی بلبید ہوئی ہے اس کا ذکر کرتے ہوئے ایامی مراۃ الجنان میں لکھتے ہیں۔ ثم عمو التلقیب بالدين فيما بعد حتى السوقة والفجرة لقبوهم بنور الدين وشمس الدين زين الدين وكمال الدين واشباه ذلك، ممن هم ظلام الدين وشمس الدين ونقص الدين واشباه ذلك من اضراد الدين آخريں ایک بزرگ ابن عمیل کے قول پر بدبینی کے اس طوفان کو ختم کرتے ہیں ہذا ملہ القاب فلم يجد منها صادقا الا صارم الدين يعنى قاطع الدين (مراۃ الجنان ۳۵ ص ۱۳۶)

۲۔ بستان المحمدين ص ۵۰۔

عرف الاسانید والعلل اسماء الرجال سندوں کے حالات و واقف ہو، ان کے علل جانتا ہو
والعللی والمنازل وحفظ مع اسرار الرجال اور سند کی عالی و نازل قیموں کے سمجھنے میں بہار
ذالك جملة مستنكرة من المتن ہو، اس کے ساتھ معتد بہ مقبول سیایہ متون کا اسی محفوظ
... ولیمع ما ذكرناها وكتب ہو، اور ان چیزوں کے ساتھ جس کا میں نے ذکر کیا۔ طبقاً
الطبقات وزاد على الشيوخ وتكلم کی کتابوں کا بھی اس نے مطالعہ کیا ہو، شیوخ اور اساتذہ
فی الحلل والوفیات والاسانید کان جتنے پڑھا سکتا ہو لکھ رہا یا ہو، اور علل وفیات اسانید کے
فی اول درجات المحدثین ملہ متعلق خود اس نے گفتگو کی ہو، تب جا کر محدثین کے ابتدائی

اول درجات سے ظاہر ہے کہ اردو کا اول درجہ نہیں، بلکہ طبقہ محدثین کے ابتدائی درجہ میں
ایسا آدمی شمار ہو سکتا ہے۔ اور یہ چیزیں تو بقول شخصہ حافظ بہت ہی کے گھر کی چیزیں تھیں۔ ان کی ساری عمر
ان ہی چیزوں کی تلاش و تفتیش حفظ و تنقیح میں گزری تھی مگر ان کے سوا فقہی و جدلی پایہ بھی ان کا کچھ
کمزور تھا۔ ابن فورک اور مروزی ان کے اساتذہ اصول و فقہ معمولی درجہ کے لوگ نہ تھے۔

سب کا نتیجہ یہ ہوا کہ اخاف پر بہت ہی کی کتابوں کا ایسا رعب چھایا کہ شوافع توحید حافظ بہت ہی
کے علمبردار ہی تھے۔ خود خفیوں کے زبان و قلم پر بھی ان کی کتابوں کے متعلق وہی تائید و مدح کے الفاظ
پاتے ہیں کہ جواب تک صرف شافعیوں سے سنتے تھے۔ حاجی خلیفہ کے الفاظ تو میں نقل ہی کر چکا ہوں،
طاش کبریٰ زادہ جیسے متبحر فاضل بھی بہت ہی کے متعلق اس جامعیت کے اعتراف پر اپنے کو مجبور پاتے ہیں
مفتاح السعادة میں فرماتے ہیں۔

ابوکر احمد بن الحسین البیہقی کان اوحد ابوکر احمد بن الحسین البیہقی اپنے وقت کے یکا۔ روزگار شخص حدیث
دہر فی الحدیث والتصانیف معرفۃ الفقہ کے فن اور اپنے تصانیف نیز فقہ کے علم کے لحاظ سے تھے۔

”فی الحدیث والتصانیف“ تک تو غیر غنیمت تھا، آگے ایک حنفی عالم کا ”الفقہ“ کے متعلق بھی یہی کو ”اوحل دھما“ کہنا کوئی معمولی بات نہیں ہے اور کمال یہ ہے کہ ”الفقہ“ میں جہاں انھوں نے البیہقی کو ”اوحل دھما“ قرار دیا ہے وہیں الحدیث کے سلسلہ میں بیچارے امام طحاوی کا ”احقر زیانہ“ کی حیثیت سے بھی تذکرہ نہیں کیا ہے۔ حالانکہ محدثین کی فہرست میں امام بخاری اور مسلم کے ساتھ محی الدین النووی الحسین البغوی ابن الاثیر الجزیری بلکہ بخاری کے شاخصین میں سے ابن حجر ہیتمی نہیں، الکرمانی اور مسلم کے شارح قاضی عیاض تک داخل ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ حافظ بیہقی کے متعلق شافعیوں کی زبان کچھ ایسا نقارہ خدائی کہ حنفیوں کو اس کے سوا کوئی دوسرا چارہ بھی نظر نہ آتا تھا، آخر وہ کیا کہنے اسلامی ممالک کے متنسٹوں و عرض میں پھیلے بھونے کے باوجود کسی طرف سے کوئی آواز جواب میں جب نہیں اٹھتی تھی تو اس کے سوا اور کیا باور کیا جاتا کہ شافعیت کا خفیت پر یہ حملہ لا جواب ہے، بیہقی کی وفات ۷۹۸ھ یعنی پانچویں صدی کے وسط میں ہوئی پانچویں بھی گزری، اوّل میں سے جہاں تک مجھے معلوم ہے حنفیوں کی طرف سے کوئی پتہ بھی نہ کھڑا جھٹی بھی گزرنے لگی اور گذرتی رہی، تاہم بالآخر گزرتی رہی، اور سناٹے کا وہی عالم ساری حنفی دنیا پر چھایا رہا، طحاوی کے قرض کے اتارنے میں شافعیوں کی طرف سے تاخیر ضرور ہوئی تھی مگر صدی پوری ہوتے ہوئے انھوں نے ایک ایک پیسے بے باقی کر دیا تھا اور یہاں ایک سے آگے بڑھ کر مسلم دوسری صدی بھی ختم ہو گئی۔ دوسری صدی کے بعد تیسری بھی ختم ہو رہی تھی۔ اس کے بھی اسی پچاسی سال گزر چکے تھے لیکن حنفیوں کے جمود و سکون کی وہی حالت تھی۔ وہ تو علمائے اخاف نے اپنے عام متبعین کو حدیث و فتون حدیث سے بیگانہ رکھا تھا اس لئے خیریت ہو گئی کہ بیہقی کے محدثانہ تنقیدات کا وزن عام حنفیوں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان کے مولویوں کو بھی صحیح معنی کر کے محسوس نہ ہوا ورنہ اگر کہیں ان لوگوں میں بھی حدیث کا چچا اسی شکل میں رہتا جیسے شوافع اور خابلیہ میں ہے تو جہاں تک میرا خیال ہے ان صدیوں میں خدایا جانتا ہوں کہ حنفیوں کی کتنی آبادیاں شافعیت کے دائرہ میں داخل ہو جائیں۔

لیکن ٹھیک جب ساتویں صدی قریب تھی کہ ختم ہو جائے، اب اسے حضرت امام ابو حنیفہ کا روحانی تصرف خیال کیجئے یا اتفاقی حادثہ سمجھئے۔ اسی مصر میں جہاں سے اس علمی معرکہ کی ابتداء ہوئی تھی خفی علمدار کا ایک خاندان جو نسلاً ماری دینی یعنی گرد تھا اور اس لئے الترکمانی کی نسبت سے مشہور تھا۔ اسی خاندان کا ایک عالم علی بن عثمان بن ابراہیم الماری دینی اٹھے۔ غالباً مصر میں ان کے والد عثمان ہی باہرے تشریف لائے تھے۔ السیوطی نے حسن المحاضرہ میں ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

انتهت الیہ ریاسة المحنفیة بالدیار المصریة مصری علاقوں میں ان ہی پڑخیوں کی ریاست تھی ہوئی؟
صاحب جوامع المصنیه ان کے شاگرد ہیں انھوں نے یہ بھی اضافہ کیا ہے۔

سمع من الدیمایلی والابرقوی عثمان بن ابراہیم ماری دینی الترکمانی نے دیمایلی اور برقوی سے حدیث سنی تھی۔
الدیمایلی جو شافعی المذہب عالم ہیں ان کو جلال الدین سیوطی نے الامام العلامة الحافظ النجدة النسابة شیخ المحدثین سے ملقب کیا ہے، علاوہ ان القاب کے ان کا یہ بھی بیان کیا ہے کہ

طلب الحدیث فحل وجمع فادعی علم حدیث کی طلب میں سفر کیا پس بہت کچھ سمیٹا اور جمع کیا۔
پھر ساتویں صدی کے ایک عالم المزنی ہیں ان کا قول الدیمایلی کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ۔
ما رايت فی الحدیث احفظ منه (ص ۱۵۰) میں نے حدیث کا دیمایلی سے بڑا حفظ نہیں دیکھا۔

ابن الترکمانی عثمان کا نسلاً اخاف کے خاندان سے ہونا اور مصر میں پھر دیمایلی جیسے حفاظ حدیث سے سماعت حدیث میرے خیال میں ان ہی دونوں باتوں کا نتیجہ ان کی فقہ و حدیث کی جامعیت ہے اسوا اس کے ایک خاص چیز قابل غور یہ بھی ہے کہ ساتویں صدی کے اختتام پر خفیوں میں ہم ایک غیر معمولی انقلاب بھی محسوس کرتے ہیں، خصوصاً مصری علماء میں میرا مطلب یہ ہے کہ اخاف کے دو مشہور ماہر حدیث علامہ جمال الدین زلیعی صاحب تخریج ہدایہ و کشاف اور حافظ غلطائی شارح بخاری، یہ دونوں خفی مشہور محدثین اسی صدی کی پیداوار ہیں اور عجب اتفاق ہے کہ دونوں کے دونوں مصری ہیں۔ اسی ماحول میں علی بن عثمان

الترکمانی کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ تعلیم تو انھوں نے والد سے پائی جو خود حدیث و فقہ کے جامع تھے۔ فقہ کا اندازہ تو اسی سے ہو سکتا ہے کہ امام محمد کی جامع جسی فقہ کی چستان کے شارح ہیں اور حدیث کا حال تو گزری چکا کہ الدریماطی کے شاگرد ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ڈھائی سو سال سے خفیوں پر جو بقایا علم حدیث سے بے پروائی بہتے کی سزائیں چلا آ رہا تھا اس کی ادائیگی کے لئے قدرت نے ان ہی علامہ علامہ الدین علی بن عثمان المارینی الترمکمانی کا انتخاب کیا۔ یہ اپنے وقت میں مصر کے قاضی القضاۃ تھے اور کئی پشتوں تک یہ عہدہ ان بنی کے خاندان میں رہا۔ مولانا عبدالحی فرنگی محلی ان کے علمی مقام کے متعلق ارقام فرماتے ہیں کہ۔

• علامہ الدین الشہید ابن الترمکمانی علامہ علامہ الدین جو ابن الترمکمانی کے نام سے مشہور ہیں۔
کان اماماً شیعہ بارعاً کلاماً مدققاً یامام و شیخ تھے عقلی اور نقلی فنون میں صاحب تجربہ و تدقّق
متبحر الفنون العقلیة والنقلیة تھے اور غیر معمولی درجہ کے صاحب کمال تھے۔

پھر اس اجمال کی تفصیل فرماتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

الماید الطولی فی المحتاج والتفسیر والبیاع حدیث و تفسیر بڑی زبردست دستگاہ تھی اور فرائض حلاً

المتنذ فی الفرائض المحتاجات للشعر والتاریخ شعر و تاریخ میں بھی ان کی نظر کا دائرہ وسیع تھا۔

اور یہ ایک توفیقی عالم کی شہادت ہے۔ مشہور شافعی اور شافعی العصبیت عالم جلال الدین السیوطی کے الفاظ بھی ان کے متعلق یہ ہیں کہ

کان مالکاً فی الفقہ الاصول والحديث فقہ اصول اور حدیث میں وہ امام وقت تھے۔

اگرچہ الحدیث کی امامت تسلیم کرتے ہوئے بھی الفقہ والاصول کے بعد الحدیث کے لفظ کو لانا بے معنی نہیں ہے لیکن ایک شافعی عالم کی اتنی شہادت بھی کافی ہے ابن الترمکمانی کے برہور راست تلمیذ علامہ عبد القادر مصری جو اس حنفیہ کے مصنف نے الفاظ کی ترتیب کو بہتے ہوئے لکھا ہے کہ۔

كان اماماً في التفسير والحديث والفقه. وادعى ابن الترمذاني تفسيراً وحديثاً وفقهاً
والاصول والقرائن والمشعر. اصل فرائض وشرع مام تھے۔

اور میرے خیال میں ان کی علمی مناسبتوں کی صحیح ترتیب یہی ہے مگر علامہ حافظ ابن حجر عسقلانی
سے تعجب ہے کہ دررکامنہ میں ان کا ذکر کرتے ہیں مگر بڑی شکل سے صرف دو لفظ یعنی
تَفَقَّهَ وَتَمَهَّسَ فقہ حاصل کیا اور مہارت پیدا کی۔

کے سوا طبیعت زیادہ سخاوت پر آمادہ نہ ہو سکی۔ گویا حدیث کا ذکر ہی غائب ہے، حالانکہ ابن الترمذانی تقریباً
پانچ سو سال کے ایک علمی زنجیر کی طلائی کڑی ہیں۔ حافظ اس سے ناواقف بھی نہیں ہیں۔

بہر حال درخت کے پھانسنے کے لئے ہمیں پھل کا پیکھنا ہی کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ڈھائی سو
سال کے بعد پہنچنے والے جس مورخ پر قاضی نے قبضہ کر رکھا تھا علامہ ابن الترمذانی کو خدا نے اس ہم کے سر
کرنے کے لئے تیار کیا اور وہ اس کے لئے آمادہ ہوئے۔ نہایت سخت رنج و دہ بات ہے کہ جو اہر مضیہ کو مصنف
حالانکہ ان کے شاگرد ہیں لیکن بندۂ خدا نے اپنی کتاب کے دس بارہ ورق متفرق طور پر اس خاندان کے مختلف
افراد کے ذکر کے لئے وقف کئے، لیکن بجز رشتہ بتلنے اور اللام العلامہ وغیرہ تعریفی الفاظ کے کچھ نہیں لکھا کہ
غنیہ کے ایسے سخت مورخ کی طرف پیش قدمی کرنے کا ارادہ جب علامہ نے کیا تو اس وقت کیا واقعات
پیش آئے۔ بس جس طرح سبھوں نے ان کی تالیفات کی فہرست دیتے ہوئے ان کی اس کتاب کا ذکر کیا ہے
انھوں نے بھی چند تعریفی الفاظ کے اضافہ کے سوا اور کوئی خاص بات نہیں لکھی ہے مگر یہاں ایک دلچسپ چیز
یہ ہے کہ اس مکتبہ الارکاب کا تذکرہ جو اہر مضیہ میں تو بایں الفاظ ہے۔

وضع علی الكتاب الكبير للبيهقي ابن الترمذاني سنة ١٠٩٠ في كتاب كبيره من متعلق ایک

کتاباً بنفسا نحواً من جلدین (۲۵ ص ۳۹۷) نفیس کتاب تقریباً دو جلدوں میں لکھی ہے۔

سیوطی بھی "لذات صانیف" کے ذیل میں "والرحم علی البیہقی ص ۱۰۹" لکھ کر آگے چل گئے اور اس سے

بھی پر لطف طریقہ حافظ ابن حجر کا ہے کہ ان کی چند کتابوں کا نام لیتے ہوئے نہایت خاموشی کے ساتھ

لن من التصانیف غریب القلق ومختصر ابن الترمذی کی تصنیفوں میں غریب القرآن ابن

ابن الصلاح والجوہر النقی (ص ۸۴) صلاح کی کتاب کا مختصر اور جوہر النقی ہے۔

حالانکہ ایک مورخ کی ذمہ داری ہونی چاہئے کہ آخر کچھ تو واقعی طرف اشارہ کرے صرف الجوہر النقی کے لفظ

سواب اتنا دماغ کس کا ہے جو البیہقی کے ہم فاقہ ہونے کا ادھر منتقل ہو جائے کہ اس کا تعلق حافظ بیہقی کی کتاب ہے۔

خیان لوگوں سے تو مجھے شکایت نہیں البتہ صاحب الجوامہ المفضیۃ امید رہتی کہ وہ کچھ روٹی ڈالیں گے مگر دو جلدوں

میں ہے بہت اچھی ہے۔ اس کے عنوان کی اطلاع کی کیا ضرورت تھی اتنا تو ہر اس شخص کو معلوم ہو سکتا ہے جس کی

نظر سے کتاب گذر گئی۔ اس بندہ خدا نے اپنے استاد کا کچھ حال بھی نہیں لکھا صرف اتنی بات کہ میں نے ہدایہ کی

حدیثوں کے متعلق جو کتاب لکھی تھی اس کا نام الکفایہ رکھ کر ان کے پاس لیگا۔ چونکہ ان کی ایک کتاب کا نام بھی الکفایہ

تھا اس لئے مذاق میں فرمایا کہ تم نے یہ نام تو مجھ سے چرایا۔ بس استاد کی اس ظرافت کے سوا اور کوئی قابل ذکر بات

ان کی کتاب میں نہیں پائی جاتی، البتہ حافظ ابن حجر نے گوہر الجوہر النقی کو گول مول کر دیا لیکن انھوں نے اتنا حال

اور لکھا ہے کہ وہ سوال میں قاضی بنائے گئے اور اسی کے ساتھ اس واقعہ کے ذکر کرنے کی حافظ نے

یہ معلوم کیا ضرورت محسوس کی کہ

ونزل بخلعته الی منزل القاضی زین العابدین اور اپنے خلعت کے ساتھ وہ قاضی زین العابدین بطامی کے گھر میں

البطامی الذی کان قبلہ لما رآہ بخت (در ص ۸۴) آئے جو ان کے قاضی تھے ابن الترمذی ان کو دیکھ کر حیران رہ گئے۔

اس کے ساتھ ان کی تصانیف کا ذکر فرمانے کے بعد لکھتے ہیں کہ

واشیاء کثیرة لعمرتکمل اور بہت سی چیزیں ان کی ہیں جو مکمل نہ ہو سکیں۔

گویا ان کا بہت سا کام اوصو راہ گیا آگے فرماتے ہیں کہ

ولہ شعہ وسط وسط درجہ کے اشعار بھی ان کے پائے جاتے ہیں۔

(باقی آئندہ)

حافظ ابو القاسم نے کتاب ابوالجوامہ المفضیۃ کا تشریح کیا ہے۔ ابو القاسم کی کو بہت ساری اور کتابیں تصنیف کر چکی ہیں۔ ۱۲۔ بدیان

اسلامی تمدن

مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب نیو باروی

اس مضمون کی پہلی قسط برطانوی ستمبر سن ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی تھی کہ صاحب مضمون اسیر فرنگ ہو گئے اور مقالہ کا سلسلہ رک گیا۔ اگرچہ تھوڑے دنوں بعد ہی موصوف کے مسودات ہیں یہ پورا مقالہ مل گیا تھا مگر دوسرے مسلسل مضامین کی وجہ سے تب تک اس کی اشاعت کی نوبت نہیں آئی تھی اب ہم پھر اس سلسلہ کو شروع کرتے ہیں اور چونکہ فصل بہت ہو گیلے اس لیے پہلی قسط بھی از سر نو شائع کی جا رہی ہے۔ (برطان)

لغت سے قطع نظر جب ہم لفظ ”تمدن“ بولتے ہیں تو اس سے زندگی کے وہ تمام شعبے مراد ہوتے ہیں جو دنیوی حیات و بقا کے لئے ضروری ہیں اور اس لئے کھانے پینے پہننے اور رہنے پہننے کے مخصوص طریقوں پر بھی تمدن کا اطلاق ہوتا ہے۔

جب کوئی شخص کہتا ہے کہ فلاں قوم کا یہ تمدن ہے تو اس کی مراد یہی ہوتی ہے کہ اکل و شرب میں لباس میں اور بود و ماند میں اس کا یہ خاص طریقہ زندگی ہے۔ ملک اور قوم کے نام پر تو دنیا میں تمدن کا ہمیشہ چرچا رہا ہے اور تاریخائے قدیم و جدید اس ذکر سے پُر ہیں۔ ہم آپس میں بھی یہ کہتے رہتے ہیں کہ یہ یورپین تمدن ہے اور یہ ایشیائی تمدن اور ایشیائی میں بھی یہ ہندوستان کا تمدن ہے اور یہ ایران کا یہ چینی تمدن ہے اور یہ جاپانی۔

تو کیا مذہب کے نام پر بھی کسی تمدن کو منسوب کیا جاسکتا ہے اور کیا کسی مذہب نے مذہبی نقطہ نظر سے کسی ایسے تمدن کی تعلیم دی ہے جو ملک، وطن اور قوم کی خصوصیات و امتیازات کے باوجود مختلف

ممالک و اقوام کے لئے یکسانیت رکھتا اور اس سلسلہ میں مساوات کی دعوت دیتا ہو؟

معلوم نہیں کہ اور مذاہب و ملل اس کا کیا جواب دیں لیکن اسلام کا بے شبہ یہ دعویٰ ہے کہ وہ ایک ایسے ہمہ گیر مساوی تمدن کا حامل ہے جو اقوام و امم اور ممالک و اوطان کے خصوصی امتیازات و بالاتر ہو کر سب کو اس کی دعوت دیتا ہے۔

اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ اس کچھ بند کر کے اور حقائق سے منکر ہو کر ملکوں کی موسمی اور جغرافیائی خصوصیات و امتیازات کی بالکل پرواہ نہیں کرتا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایک ایسے تمدن کی دعوت دیتا ہے جس کی پابندی کے باوجود ہر اہل ملک اپنے طبعی، جغرافیائی، موسمی اور ملکی تغیرات و خصوصیات کے ساتھ ساتھ زندگی بسر کر سکتا ہے اور یہی اس ہمہ گیر تمدن کی خوبی اور برتری ہے کہ وہ اپنی قیود و حدود میں پابند انسان کو فطری ماحول کے خلاف مجبور بھی نہیں کرتا اور مختلف ممالک کی اقوام و امم کو ایک رشتہ تمدن میں بھی منسلک کر دیتا ہے۔

اسلام کے اس نظریہ کی تشریح و تفصیل کیا ہے؟ یہی آج کی صحبت میں ہمارا موضوع بحث ہے۔ گذشتہ سطور میں تمدن کے مفہوم سے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے پیش نظر اسلامی تمدن کی تشریح و توضیح میں بھی اس کو حسب ذیل شعبوں میں تقسیم کر کے جدا جدا ہر ایک شعبہ پر بحث کرنا مناسب ہوگا (۱) اسلامی نقطہ نظر سے تمدن کی اساس اور اس کے متعلق عام اصول و احکام۔

(۲) اکل و شراب (۳) لباس (۴) وضع قطع۔ (۵) بود و ماند۔

تمدن اسلامی | اسلامی معاشرت اور تمدن کی اصل یا اس کی اساس صرف ایک قانونی دفعہ پر قائم ہو
کی اساس | اور وہ یہ کہ مسلمان کے شعبہ ہائے حیات میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جاتا چاہے جو دوسرے

کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو۔

مطلب یہ ہے کہ کھانے پینے، پہننے، شکل و صورت اور بود و ماند میں ایسا طریقہ نہ اختیار کیا

جائے جو غیر مسلم اقوام و اہم کے مذہبی امتیازات یا نشانات کے لئے مخصوص ہو اور یہ کہا جائے کہ ایک مسلم نے "غیر مسلم شعار" کو اختیار کر لیا۔

کافر و شرک گروہ کی مذہبی زندگی میں صرف اعتقادات شرک و کفر ہی وجہ امتیاز و تخصیص نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے مخصوص معتقدات کے اثرات اور مقتدیانِ مذہب کی عائد کردہ پابندیوں سے پیدا شدہ رسم و رواج کی بنا پر زندگی کے ہر شعبہ میں بعض ایسی خصوصیات و امتیازات رکھتا ہے جو اس کے جاہلی اعتقادات و شرک کا نہ زندگی کے لئے وجہ امتیاز بن کر کفر و شرک کی زندگی کے لوازم بن جاتے ہیں اور نوبت یہاں تک پہنچ جاتی ہے کہ اگر ایک شخص مذہب اور مذہبی احکام سے نا آشنا ہو تب بھی جب وہ کسی شخص کو ان طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ کو استعمال کرتا دیکھتا ہے تو فوراً یہ کہہ اٹھتا ہے کہ یہ فلاں جماعت سے تعلق رکھتا ہے۔

غرض یہودی ہو یا نصرانی، مجوسی ہو یا مشرک، ان کے شعبہ ہائے حیات کا کوئی بھی طریق کار اگر ان کی معاشرت کا ایسا جز بن گیا ہے کہ ان کے مذہبی یا قومی نشان و امتیاز کی حیثیت اختیار کر چکا ہے تو اسلامی تمدن کی سب سے پہلی اساس یہ ہے کہ "مسلم" کے لئے وہ طریق کار قطعاً غیر اسلامی ہے اور فقہ اسلامی اس کے لئے "حرام" کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز کی یہ آیات اسی اساس و اصل کا پتہ دیتی ہیں۔

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُسْلِمِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلَبِ جَنْبُهُ ۖ وَسَاءَ لِمِثْلِهِ عَذَابٌ
اور جس شخص پر ہدایت کی راہ واضح ہو جائے اور اس پر بھی وہ اللہ کے رسول سے مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسے اسی طرف کو ہموائیں گے جس طرف جانا اس نے پسند کر لیا اور اسے دوزخ میں بھیجیں گے اور یہ بھیجنے کی کیا ہی بری جگہ ہے۔ (نساء)

وَالَّذِينَ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ اور اگر تو ان (اہل کتاب) کی خواہشوں پر چلا اُس علم

فَاجَاءَ لَوْ مِنْ الْعَالَمِينَ إِذَا كُنَّ الْخَالِئِينَ ۝ (بقرہ) کرنے والوں میں ہوگا۔

ان آیات کے جملے "غَيْرِ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ" اور "اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ" میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ ایسا کوئی طریقہ نہیں اختیار کرنا چاہئے جو غیر مسلموں کا طریقہ کہلایا جاسکے اور اس کو "مسلم طریق" کسی طرح نہ کہہ سکیں اور یہ صورت اسی وقت ہنے گی جب وہ طریقہ کار غیر اسلامی شعار و امتیاز کی حیثیت اختیار کرے۔ نیز یہ کہ کفار اور مشرکین کی خواہشات کی پیروی ہرگز نہیں ہونی چاہئے اور ایسا کرنا خدا کے تعلق کے ساتھ نا انصافی کرنا ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا اطلاق اعتقادات کے ماسوا ان تمام طریقوں پر کیا جائیگا جو رسوم و شعائر جاہلیت و کفر سے وابستہ ہیں۔

یہ اور اسی قسم کی دوسری آیات ہیں جن کے مفہوم کی وسعت کے پیش نظر مسطورہ ذیل حادث کو ان کی تفسیر و تشریح کہا جاسکتا ہے۔

عن ابن عمر قال رسول الله
صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی دوسری قوم کے ساتھ مشابہت کر لی تو وہ
بقوم فہومنا ۱۰ اسی قوم میں سے ہے۔

عن عثمان بن شعیب عن ابیہ عن جدہ
قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں سے نہیں ہے جس نے ہم مسلمانوں کے علاوہ
لیس منامن تشبہ بغیرنا۔ ۱۱ دوسروں کے ساتھ مشابہت کر لی۔

یعنی ایک شخص مسلمان ہونے کے باوجود زنا، جینیو، پنتا ہے یا "صلیب" گلے میں لٹکانا یا بواغ
کوسوت یا رشیم کی رسی میں باندھ کر کرپہٹنے کی طرح باندھنا ہے تو بے شبہ یہ شخص بالترتیب مشرکین یا نصاریٰ

۱۰ البوداؤد - معجم اوسط للطبرانی - ۳۵ ترمذی -

یا مجوس کے ساتھ مشابہت پیدا کرتا ہے اور اس کے لئے شریعت اسلامی کا یہ کہنا بجا ہو گا کہ یہ ہم ہیں (اہل اسلام میں) سے نہیں ہے۔

یامثلًا ایک شخص اسلامی اعتقادات پر ایمان لے رکھتا ہے اور خود کو مسلمان کہتا ہے تاہم سر پر ہندوؤں کی طرح چوٹی رکھتا، چوکالیپ کرکھانا کھاتا، مسلمانوں کے ہاتھ کی چھوٹی چیز کو ناپاک سمجھ کر اس کو استعمال نہیں کرتا، عیسائیوں کی طرح گھگر میں برکت کے لئے صلیب کے نشان بناتا، پادریوں کو ملنے کنفیشن (انجیل گناہ برائے توبہ) کرتا ہے۔ یا پارسیوں کی طرح آگ کے ساتھ تقدس کا معاملہ کرتا ہے تو دعویٰ اسلام کے باوجود وہ مسطورہ بالا آیات و احادیث کا مصداق ہے اور اس کو یہی کہا جائے گا کہ لیس منا یہ ہم ہیں سے نہیں ہے۔

غرض ان آیات و احادیث میں اس ابتلع اور تشابہ کی سخت ممانعت کی گئی ہے جو مسلمانوں کے خلاف دوسری قوموں کے مذہبی شعاریا قومی شعار بن چکے ہوں یعنی وہ ایسے رسوم و شعائر میں جن کو اس لئے کیا جاتا ہے کہ دوسروں کو یہ تعارف رہے کہ یہ ہندو ہے یہ نصرانی ہے یہ یہودی ہے یا یہ مجوسی ہے۔ مثلاً ہولی میں رنگ کھیلنا اور ہندوؤں کے ساتھ ہولی کھیلنا۔ کرسمس میں نصاریٰ کی رسوم اور نوروز میں مجوس کی مشترکاتہ رسوم ادا کرنا۔

یہ بھی واضح رہے کہ مشترکین، مجوس اور اہل کتاب کے تشبہ اور ابتلع کی ممانعت سے متعلق ان آیات کا اطلاق اگرچہ بعض ایسے اعمال پر بھی ہوتا ہے جو متذکرہ بالا اقسام تشبہ میں داخل نہیں ہیں مگر وہ اطلاق آیات و احادیث کے عموم کے پیش نظر ہرگز نہیں ہوتا بلکہ ان خصوصی اور جزئی احکام کے تحت میں ہوتا ہے جو ان خصوصی امور کے متعلق شارع کی جانب سے وارد ہوئے ہیں۔ مثلاً ڈانسی منڈلے یا مونچھوں کو دراز کر کے بلند کرنے پر شریعت اسلامی نے جو ممانعت کی ہے وہ آیات اور احادیث زیر بحث کے عموم کے پیش نظر نہیں کی بلکہ اس لئے کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلہ خاص میں نصوص وارد ہوئی

ہیں ورنہ اگر صرف آیات و احادیث زیر بحث کا عموم اس کے لئے کافی ہوتا تو آج نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس مخالفت پر عمل کرنا مشکل ہو جانا کیونکہ ایک طرف اگر یہ عمل مشرکین، نصاریٰ اور مجوس میں عمومی حیثیت سے پایا جاتا ہے تو دوسری جانب ڈاڑھی بڑھانا اور مونچھوں کا محو کرنا یا پست کرنا یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا خاص شعار بن گیا ہے تو اب ایک شخص اگر ڈاڑھی منڈاتا ہے تو اس کے سامنے ہم حدیث من تشبہ بقوم؟ پڑھ کر اس کے اس عمل پر نکیر کریں گے اور اگر وہی شخص چند روز کے بعد ڈاڑھی بڑھا کر سامنے آتا ہے تب بھی ہم کو یہود کے عمل کو سامنے رکھ کر یہی حدیث من تشبہ بقوم پڑھنا اور اس کے اس عمل پر نکیر کرنا چاہئے اس لئے کہ اگر پہلا عمل مجوس، مشرکین اور عام نصاریٰ کا قومی شعار بن گیا ہے تو دوسرا عمل یہودیوں اور عیسائی پادریوں کا شعار بن چکا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ فقہاء اسلام نے اصول فقہ میں تصریح کی ہے کہ کسی نص کے عموم پر عام طریقہ حکم لگانا صحیح نہیں ہے بلکہ فقہاء کا فرض ہے کہ وہ جس شے پر حکم لگانا چاہتے ہیں پہلے یہ دیکھ لیں کہ شائع کی جانب سے اس کے متعلق خاص اور جزئی کوئی حکم تو موجود نہیں ہے اگر ہے تو پھر اس شے پر اس خاص نص کے ماتحت حکم دینا چاہئے نہ کہ عام نص کے عموم کے ماتحت۔ ہاں اگر اثباتاً و نفیاً اس کے متعلق کوئی خاص حکم موجود نہ ہو تو پھر فقہاء و فقیہ کے اجتہاد کو دخل ہوگا کہ وہ اس خاص مسئلہ کو عام نص کی جزئی سمجھتا ہے یا نہیں۔ لہذا ریش و بروٹ کے مسئلہ میں من تشبہ بقوم کے عموم کو پیش کرنے کی بجائے ان احادیثی نصوص کو پیش کیا جائیگا جو نبی مصوم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاص مسئلہ میں ارشاد فرمائے ہیں۔

البتہ جن امور کے متعلق ہم نے تصریح کی ہے وہ بے شبہ کسی خاص نص کے دائرہ ہونے کے محتاج نہیں ہیں اور ماتحت تشبہ کے تحت میں نصوص کے عموم کے ماتحت داخل ہیں اس لئے کہ یہ وہ امور ہیں جو تشبہ بالخیر کے لحاظ سے نہ ہی شعار اور ملی رسوم و عوائد میں شمار ہوتے ہیں اور غیروں کی نظروں اور خود مسلمانوں کی نگاہوں میں مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز پیدا کرتے ہیں۔

”اسلامی تمدن“ کی یہ اساس وحقیقت مسئلہ کا منفی پہلو ہے مگر بہت اہم اور بنیادی پتھر کی حیثیت رکھتا ہے مسئلہ زیر بحث کا مثبت پہلو کیا ہے؟ اور وہ کس طرح تمدنِ اسلامی کے لئے اصل و بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے؟ یہ بات تنقیح طلب ہے اور چند ابتدائی مقدمات پر مبنی ہے۔

(الف) قرآنِ عزیز حدیثِ رسول اور اجماعِ امت نے علیٰ زندگی کے شعبوں میں سے کسی شعبہ کے متعلق اگر بصراحت کوئی حکم دیا ہے تو وہ تمدنِ اسلامی میں شامل ہے اور صراحت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول یا عمل اور اپنی موجودگی میں صحابہ کے قول و عمل پر سکوت، تینوں باتیں داخل ہیں۔

(ب) ”یہ حکم“ اپنے فقہی درجات کے اعتبار سے ”فرض و واجب“ ہے یا ”سنت“ یا ”مستحب“ یا ”مباح“ تو اس کو تمدنِ اسلامی میں وہی حیثیت دی جائے گی جو جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء امت کو مسلک سے مطابقت رکھتی ہو کیونکہ ”تمدنِ اسلامی“ اور ”مسلم کلچر“ تمام مسلمانوں کی متحدہ امانت ہے۔ لہذا اس میں اس وسعت کو تسلیم کر لیا جائے ورنہ کسی بھی شے کو ”مختلف فیہ مسائل“ کی حیثیت میں لے آنے کے بعد اس کے متعلق ”اسلامی تمدن“ میں شمولیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہو سکتا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ ”اسلامی تمدن“ اور ”مسلم کلچر“ کی تعیین و تجدید جب ہی ممکن ہے کہ وہ خفی تمدن، شافعی تمدن، مالکی تمدن، حنبلی تمدن اور اہلحدیث تمدن میں منقسم نہ ہو بلکہ اپنے وجود میں صرف ”اسلامی تمدن“ کہلاتا ہو۔ اور اس کے لئے صرف ایک ہی صورت ہو سکتی ہے کہ وہ جمہور یا اکثر مجتہدین و فقہاء کا مسلم ہو اور دوسری جانب یا سرے سے کوئی رائے مخالف ہی نہ ہو اور یا شاذ اقوال ہوں۔

جمہور اور اکثر مجتہدین کے قول کو شاذ اقوال پر ترجیح دینے کے اس مسئلہ کو تجدید پسندی کے اس دور میں یورپین قوانین کے طرز رائے شماری کی تقلید کے پیش نظر نہیں سمجھنا چاہئے بلکہ اس اسلامی طرز فیصلہ کے مطابق تسلیم کرنا چاہئے جس کو سامنے رکھ کر فقہاء امت اور علمائے ملت جگہ جگہ مسائل کے متعلق یہ تحریر فرماتے ہیں ”وعلیہ الاکثر“ وعلیہ الجہور“ یعنی اکثر فقہاء یا جمہور فقہاء اور علماء کی رائے ہی ہے

اور کتب فقہ میں کثرت سے مذکور ہے لاندہ رائی الاکثر وعلیہ الفتویٰ، وعلیہ الفتویٰ لاندہ رائی المجہور، یعنی اکثری رائے اسی جانب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اس لئے کہ جمہور کی رائے اسی جانب ہے۔

(ج) جس شے کے متعلق نص نہ ہو امر، کیلئے وہ اگر فقہار امت کے نزدیک ”سنت“ میں داخل ہے تو اس جگہ ”سنتِ سنّیہ“ مراد ہوگی ”سنتِ عادیہ“ نہیں مراد لی جائیگی۔

اس اجمال کی شرح شاہ ولی اللہ نے حجتہ اللہ البالغہ میں فرمائی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سنتِ رسول (یعنی وہ عمل جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا طریقہ کار بنایا ہو) کی دو صورتیں ہیں اگر آپ نے اس عمل کو خود بھی کیا اور دوسروں کو بھی اس کے کرنے کی ترغیب دی یا صحابہ نے اس کو آپ کے سامنے اس پابندی کے ساتھ کیا کہ گویا وہ شریعت کا فیصلہ ہے اور آپ نے ان کے اس طرز پر سکوت فرمایا تو یہ عمل شریعتِ اسلامی کی اصطلاح میں ”سنتِ سنّیہ“ کہلائیگا اور اگر وہ زندگی کے ان شعبوں سے متعلق ہے جن پر تمدن کا لفظ حاوی ہے تو بے شبہ اس کو تمدنِ اسلامی میں شرعی حیثیت حاصل ہوگی۔

اور اگر آپ کا وہ عمل محض اتفاقی ہے یا ذاتی تقاضائے طبیعت سے ہے یا ان عادات و رسوم میں سے ہے جو عربی نژاد ہونے کی وجہ سے آپ سے عمل میں آتی تھیں اور ان کو آپ ناپسند نہیں فرماتے تھے تو اس قسم کے اعمال ”سنتِ عادیہ“ میں داخل ہیں اور یہ فقہی اعتبار سے مذہبی احکام میں داخل نہیں ہیں البتہ اگر کوئی شخص عشقِ رسول میں سرشاران کو بھی اپنی زندگی میں داخل کر لیتا ہے تو عشق و محبت کا یہ معاملہ فقہی حکام سے جدا ہے۔ مثلاً کتب احادیث میں صحیح روایات سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ترکاریوں میں کدو بہت محبوب تھا اور لباس میں سپید لباس اور زینی چادر مرغوب تھے یا آپ نے عمر مبارک کے بیشتر حصہ میں عرب کے رسم و رواج کے مطابق تہ بند باندھا ہے تو یہ امور سنتِ عادیہ کہلائیں گے ان کو سنتِ سنّیہ نہیں کہا جائیگا۔

(د) قرآنِ عزیز حدیثِ رسول اور اجماعِ امت نے اگر کسی چیز کے متعلق ”نہی“ فرمائی ہے

اور وہ تمدن کے شعبوں میں سے کسی شعبہ سے متعلق ہے تو وہ تمدن اسلامی سے خارج کر دی جائے گی بلکہ اس کے مخالف تمدن میں شمار ہوگی۔ اور اس مانعت میں بھی فقہی درجات حرمت و کراہت کے پیش نظر اس کی حیثیت میں فرق تسلیم کیا جائے گا۔

(۵) اگر کسی تمدنی شے میں تشبیہ یا عدم تشبیہ کے اطلاق کا سوال پیدا ہو جائے تو اگر اس شے کے متعلق کوئی خاص نص موجود ہے تو اس نص خاص کو حکم کے لئے دلیل بنایا جائے گا۔ من تشبہ بقومہ کے عموم سے استدلال درست نہ ہو گا مگر اس حد تک جو نص خاص کے شمول میں آجاتا ہو۔

(۶) تمدن کے مسائل میں شریعت کی جانب سے جواز و عدم جواز کی دو شکلیں ہیں بعض چیزیں وہ ہیں جن کے جواز و عدم جواز کو استقلال حاصل ہے اور ان کو باختیار و ترک بذاتہ مقصود ہے اور بعض اشیاء وہ ہیں جن کے امر و نہی کا مدار خارجی اسباب پر رکھا گیا ہے لہذا جن عوارض کی بنا پر وہ حکم صادر ہوا ہے اگر وہ عوارض مفقود ہو جائیں تو اس وقت وہ حکم بھی باقی نہیں رہے گا۔

مثلاً بخاری و مسلم کی صحیح احادیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کی حرمت کے ابتدائی دور میں چند ان ظروف کے استعمال کی سخت ممانعت فرمادی تھی جو شراب کی محفلوں میں ضروریات شراب میں سے سمجھے جاتے تھے۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد جب لوگوں کے دلوں میں شراب کی حرمت جاگزیں ہو گئی تو آپ نے ان ظروف کے استعمال کی اجازت دیدی لہذا آج بھی اگر کوئی شخص موجودہ زمانہ کی کسی مجلس شراب کے ظروف کو شربت اور دودھ وغیرہ کے لئے استعمال کرے تو ایسے ظروف کے استعمال کو ممنوع نہیں کہا جائیگا اور ان کا استعمال تمدن اسلامی کے خلاف نہیں سمجھا جائیگا۔

سطور بالا میں مسئلہ زیر بحث کا رخ زیادہ تر اسلامی تمدن کی اساس کی جانب رہا جس میں بدلائل یہ واضح کیا گیا کہ وہ کون سی بنیادی وجہ ہے جو اسلامی تمدن کو دوسرے تمدنوں سے ممتاز کرتی اور ملکوں کے جغرافیائی طبعی اور موسمی حالات میں تفاوت ہونے کے باوجود یکساں طور پر ہر کو ایک ہی سلک میں منسلک

کرتی ہے۔ بااِینہم اس کے امثال میں کسی ملک کے مسلم باشندہ کو اپنے شعبہ ہائے حیات میں کوئی ضیق اور تنگی پیش نہیں آتی۔ مسئلہ زیر بحث کی تحقیق کو جاری رکھنے کے لئے اس مقام پر بھی اس کا خلاصہ پیش نظر رکھنا مفید ہوگا اور وہ یہ ہے کہ مسلمان کے شعبہ ہائے زندگی میں ایسا کوئی عمل نہیں پایا جانا چاہئے جو دوسرے کسی مذہب کے امتیازی نشانات میں شمار ہوتا ہو اور اس کے اختیار کرنے پر یہ کہا جاسکے کہ یہ فلاں مذہب و ملت کا شعار ہے! اس حقیقت کو بنیادی نقطہ قرار دے کر چاہئے پیش نظر زندگی کے مختلف شعبوں میں سے سب سے پہلے اس شعبہ کے متعلق تحقیق مطلوب ہے جس کو ہم ”بود و ماند“ سے تعبیر کیا ہے۔

”بود و ماند“ اور ”اسلامی تمدن“
 مسئلہ کی تحقیق میں ”بود و ماند“ کو اس لئے اولیت حاصل ہے کہ اس کی تشریح و تفصیل سے دوسرے شعبوں پر آسانی کے ساتھ روشنی پڑ سکتی ہے کیونکہ اس کا اثر اکل و شرب، لباس، وضع قطع سب پر حاوی ہے۔

اس سلسلہ میں اسلامی تمدن ”سب سے پہلے“ انسانیت پر بحث کرتا ہے وہ کہتا ہے ”ایک مسلم کو یہ حقیقت ہر وقت پیش نظر رکھنی چاہئے کہ ”انسانیت“ اپنی فطرت میں ناپاک نہیں ہے اور نہ ”نسل و خاندان کی وراثت“ کسی کو نجس بناتی ہے اور نہ معاشی وسائل کا کوئی پیشہ“ کسی ہستی کو انسانیت سے خارج کرتا ہے لہذا از بس ضروری ہے کہ ان تمام حقائق کو باور کرتے ہوئے یہ تسلیم کیا جائے کہ سب انسان درجہ انسانیت میں مساوی اور برابر ہیں اور کسی شخص کا کسی خاندان اور نسل سے ہونا یا کسی شخص کا خاص معاشی پیشہ اختیار کرنا اس کی انسانی بلندی و پستی کا معیار نہیں ہے۔

مسئلہ زیر بحث کی اس حقیقت تک پہنچنے کے بعد دوسرے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن کا امتیاز اس طرح نمایاں ہو جاتا ہے کہ دنیا کے موجودہ تمدنوں میں خواہ وہ مذہب کی بنیاد پر قائم ہوں یا برہمنیت کے زیر اثر بنے ہوں، بعض تمدن انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کرتے ہیں ایک فطرۃ پاک اور دوسرا فطرۃ ناپاک یعنی ایک انسان اپنے اعمال و کردار کے اعتبار اور کیر کڑ کے لحاظ سے کتنا ہی بد اخلاق بد عمل اور بد کردار ہو

لیکن اگر وہ کسی خاص نسل اور خاندان سے تعلق رکھتا ہے تو وہ بہر حال پاک ہے اور دوسرا انسان کتنا ہی اخلاقی حسنہ کا پیکر، اعمال حسنہ کا عامل اور کردار کا صادق ہو لیکن اگر وہ کسی خاص خاندان یا نسل سے تعلق رکھتا ہے تو بہر حال ناپاک اور نجس ہے پھر بنی نوع انسان کے پاک اور ناپاک ہونے کی تقسیم صرف اعتقادات سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ تمدن کے ہر شعبہ میں جاری و ساری ہے۔

چنانچہ اول الذکر کو انسانیت کے تمام حقوق حاصل ہیں اور سوسائٹی کے لئے اس کا وجود قابل فخر و مباہات ہے اس کے برخلاف ثانی الذکر انسان ہمہ قسم کے انسانی حقوق سے محروم اور تمدنی و معاشرتی شعبوں میں عملاً ایک حیوان کی مانند شمار ہوتا ہے۔

تمدن انسانی کا یہ وہ نظریہ ہے جو ہندوستان کے ہندوؤں میں منو کے قائم کردہ ”چار ورنوں“ پر قائم ہے ان ورنوں میں سے برہمن، کشتری اور ویشی درجات کے تفاوت کے ساتھ ساتھ انسانیت کی پہلی قسم میں داخل ہیں اور شودر اور اچھوت انسانیت کی دوسری قسم میں شامل ہیں۔

گو یا برہمن مثلاً پیدائش اور نسل کے لحاظ سے پاک ہے اس لئے اعمال کے اعتبار سے کتنا ہی نجس اور ناپاک کیوں نہ ہو تمدنی حقوق میں اس کے ساتھ ”پاک انسان“ ہی کا معاملہ کیا جائیگا اور شودر مثلاً پیدائش اور نسل کے اعتبار سے ناپاک ہے اس لئے اخلاق و کردار کے پیش نظر وہ کتنا ہی پاک کیوں نہ ہو، تمدن و معاشرت میں اس کے ساتھ ”ناپاک انسان“ ہی کا معاملہ رکھا جائیگا۔

یہود اگرچہ یہودیوں کے درمیان اس تقسیم کو جائز نہیں رکھتے لیکن مذہبی نقطہ نظر سے یہود اور غیر یہود کے درمیان وہ بھی اس تقسیم کو ضروری خیال کرتے ہیں چنانچہ تمدنی اور معاشرتی معاملات میں ان کی نگاہ میں صرف یہودی پاک ہے اور غیر یہودی ”ناپاک“۔ اور اس نقطہ نگاہ کی بنا پر اگر کوئی غیر یہودی ان کے درمیان بس جائے تو وہ آسانی اندازہ لگا سکتا ہے کہ یہودیوں کے نزدیک وہ ایک ناپاک انسان کی زیادہ وقت نہیں بھگتا بعض مذاہب کے تمدن اگرچہ انسانیت کو ابتدائی درجہ میں تقسیم نہیں کرتے اور تمدنی و معاشرتی

معاملات میں ان کے یہاں پاک اور ناپاک کی تفریق نظر نہیں آتی لیکن وہ انسانیت کے بعد تمدن میں درجات و امتیاز کو ضروری اور لازمی سمجھتے ہیں گویا ان کے نزدیک پیدائش اور نسلی اعتبار سے اگرچہ انسانیت دو حصوں میں تقسیم نہیں ہے تاہم تمدنی اور معاشرتی لحاظ سے ضرور مختلف حصوں میں منقسم ہے اور اس لحاظ سے انسانی حقوق پہلے گروہ کی طرح یہاں بھی دو درجوں میں تقسیم ہیں۔

چنانچہ عیسائی تمدن میں موسائیت کا امتیاز اسی نظریہ اور اسی ذہنیت کے ماتحت کارفرما ہے اور یہ امتیاز محض دنیوی رسم و رواج کا رہنما نہیں ہے بلکہ اس نظریہ کی پیداوار ہے جو رومہ الکبریٰ کے عروج کے زمانہ میں پوپ کی جانب سے ’کلیسا کا عقیدہ‘ بنا دیا گیا تھا اور جس میں مذہب کی جانب سے مذہبی پیشواؤں اور دنیا داروں کے درمیان تمدنی اور معاشرتی مخصوص امتیازات کو ضروری قرار دیا گیا تھا جن کی وجہ سے انسان کے انسانی حقوق میں بھی تفریق پیدا ہو گئی تھی اور غالباً آج اسی کارِ عمل ہے کہ مذہب سے آزادی کے باوجود وہی نظریہ ایک دوسری شکل میں تہذیب نو کے قالب میں ڈھل کر عیسائی تمدن میں کارفرما ہو کر انسانی سوسائٹی اپنے جتنے (اپر کلاسز) اور نیچے جتنے (لوئر کلاسز) دو حصوں میں باقاعدہ تقسیم ہو چکی ہے حتیٰ کہ دونوں جماعتوں کے ہٹلر الگ ہیں رہنے کے محلے الگ ہیں، کلب اور مجالس تفریح الگ ہیں اور صدیہ ہے کہ کلیسا اور گرجا الگ ہیں۔ گویا یوں سمجھئے کہ قرآن نہیں تو عملاً عیسائی تمدن میں بھی انسانیت دو حصوں میں بانٹ دی گئی ہے اور اس کا معیار نسل و خاندان کی برتری کے ساتھ ساتھ مالی تفوق و برتری کو بنایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ جس قوم کے تمدن میں خود اپنے مذہبی اور وطنی جماعتوں کے ساتھ یہ سلوک جائز سمجھا جاتا ہو اس میں جغرافیائی طبعی اور ملکی اختلافات کی وجہ سے اگر رنگ کی بنیاد پر بھی انسانیت کو دو حصوں پر تقسیم کر دیا گیا ہو تو کوئی خاص تعجب کی بات نہیں ہے۔

غیر فطری تمدنوں	انسانیت یا انسان کے متعلق تمدنی نقطہ نظر سے ہندو نظریہ، یہودی نظریہ اور عیسائی
کے اثرات	نظریہ نے دنیا پر جو اثر ڈالا اور اس کے ذریعہ سوسائٹی کے نظام نے جو شکل اختیار کی اس کا

جواب خود ان مذاہب کے عروج یا ان قوموں کے تمدنی عروج کی تاریخ دے سکتی اور دے رہی ہے۔
 ہندو تمدن کے عروج کی تاریخ کا روشن پہلو تاریخی نقطہ نظر سے زیادہ سے زیادہ دو ڈھائی ہزار قبل
 مسیح تک پہنچتا ہے، اس تمدن میں "انسانیت" کو تین طرح طبقات و درجات میں تقسیم کیا گیا اس کے اثرات و
 نتائج نے سوسائٹی کے نظام کا سانچہ اس طرح بنایا تھا۔

اول انسانوں کے ایک گروہ کے متعلق یہ فرض کر لیا گیا کہ یہ اپنی پیدائش سے ہی ناپاک پیدا ہوتا ہے
 اور عمل نیک کی کوئی زندگی بھی اس کے جنم کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتی لہذا ان کو اچھوت کہہ کر انسانی حقوق
 سے محروم کر دیا گیا اور وہ سوسائٹی کے جنم کا متنفس حصہ ہونے کی بنا پر جسم سے کاٹ دیا گیا، نہ ان کے ہاتھ
 سے کوئی چیز لی دی جاسکتی ہے اور نہ وہ تمدن زندگی کے کس شعبہ میں دوسرے انسانوں کے ساتھ کسی قسم کا
 اشتراک کر سکتے ہیں۔ گویا وہ انسان نہیں بلکہ ذلیل قسم کے حیوانوں کا ایک گلہ ہیں جس نے صرف انسان کی شکل
 اختیار کر لی ہے۔ لہذا یہ نہ کسی اعلیٰ طبقہ کے فرد کے ساتھ کھائی سکتے ہیں نہ ان کے ساتھ نشست و برخاست
 کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں سے کسی کا دامن بلکہ سایہ بھی اونچے طبقہ کے کسی فرد پر پڑ جائے تو وہ فرد بھی ناپاک ہو جاتا
 ہے اور جب تک پاک ہونے کے مذہبی رسوم نہ ادا کرے اپنے ہم جنسوں میں شریک ہونے کے قابل نہیں رہتا۔

اس درجہ سے کچھ اور ایک درجہ شور کا ہے۔ اس کے متعلق یہ طے کر دیا گیا کہ وہ برہمن، کھتری، ویشی
 کی خدات کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے اور اس سے زیادہ سوسائٹی کے نظام میں اس کے لئے کوئی اور جگہ نہیں ہے
 اس طبقہ کو بھی اعلیٰ طبقہ کے افراد کے ساتھ کھانے پینے کا حق حاصل نہیں ہے خواہ علمی اور مالی اعتبار سے
 وہ اعلیٰ طبقہ کے افراد سے کتنا ہی بلند کیوں نہ ہو۔

ان دونوں قسم کے امتیازات کے علاوہ انسانیت کی تقسیم کا ایک اور حصہ سامنے آتا ہے اور وہ نڈ
 اعلیٰ طبقات کے باہمی معاشرتی زندگی کا معاملہ ہے۔ اس جگہ پر سچ کر برہمن، کھتری اور ویشی کو بھی یہ حق نہیں ہے
 کہ وہ ایک دوسرے کے ساتھ بے تکلف کھائی سکیں بلکہ اس کے لئے خاص خاص قسم کی پابندیاں ہیں جو

”چھوٹا چھوٹا بچہ کے تمدنی اصول پر قائم کی گئی ہیں یعنی یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ انسان کے جسم پر ظاہری ناپاکی موجود نہ ہونے کے باوجود اس کا جسم خصوصاً اس کا ہاتھ نسل و خاندان کے فرق کے لحاظ سے یا طبقات کی باہم بلندی دیتی کے معیار سے یا مذہب کے باہمی فرق کے اعتبار سے ناپاک ہے اور کسی شے کو مس کر دینے سے وہ شے ناپاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ بعض مخصوص حالات کے پیش نظر خود اپنا پاک جسم بھی اپنے لئے ناپاک ہو جاتا ہے مثلاً کھانوں کی بعض اقسام ایسی ہیں کہ اگر ان کو گوہکا چوکا بنائے بغیر کھایا جائے تو وہ کھانا ناپاک ہو جائیگا اور خود اس کا پاک ہاتھ ہی فقط اس کی ناپاکی کے لئے کافی سمجھا جائیگا۔

ہندو سوسائٹی کے نظام تمدن کا یہ معاملہ صرف کھانے اور پینے اور باہم رہنے سمیٹنے تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ معاشرت کے دوسرے قوانین پر بھی حاوی ہے جنہی اچھوت اور شودر سے قطع نظر ہمیں کھتری اور ویش کے باہمی فروق کی بنا پر اعلیٰ طبقات کے مابین اندوہی تعلقات بھی مذہباً قطعاً ممنوع ہیں اور اگر کوئی شخص ایسا کرتا ہے تو وہ مذہب اور نظام سوسائٹی دونوں کو یک وقت چیلنج کر رہا ہے اور نہ صرف یہ بلکہ برہمن کو برہمن کے ساتھ بھی ازدواجی تعلقات ممنوع ہیں جب تک کہ ”گوت“ کے لحاظ سے بھی ہمسرہ نہ ہو۔

نیز طبقاتی تقسیم کے اس سانچے نے مرد اور عورت کے صنفی نہیں بلکہ انسانی حقوق میں بھی اونچے اور نیچے کا فیصلہ کر دیا ہے یعنی اس نظام کے قانون وراثت میں ”عورت“ ماں، بہن، بیٹی اور بیوی ہر حیثیت میں محروم الارث قرار دی گئی ہے اور اگرچہ مشترک خاندان کی حیثیت میں اس کی حیات مستعار کے لئے روزیہ یا وظیفہ یا شہرہ ضرور مقرر ہو جائیگا لیکن بیٹہ، بھائی، باپ اور شوہر سے باقاعدہ وراثت پانے کی حق دار نہیں ہے اور یہ حق صرف ”مرد“ ہی کو حاصل ہے۔

ہندو تمدن یا نظام سوسائٹی کا یہ مختصر خاکہ ہے جو سب سے پہلے سوال کے جواب میں دیا کہ انسان ہر حیثیت انسان ایک ہے یا مختلف طبقات میں تقسیم پیش کرتا ہے اور جس کو اور زیادہ اختصار کے ساتھ یوں کہا جاسکتا ہے کہ نسل و خاندان کے فرق مراتب سے پیدائشی پاک اور پیدائشی ناپاک (پوترا اور اچھوت) کی تقسیم نسل مذہب

اور طبقہ کے باہمی فرق اور رسم و رواج کے لحاظ سے اشیاء میں پاکی و ناپاکی (چھٹا اچھوت) کے احکام اور مرد اور عورت کے درمیان انسانی حقوق میں تفریق کا فیصلہ اس نظام تمدن کے بنیادی ستون ہیں۔

عیسائی تمدن کا تاریخی عروج دو حصوں پر تقسیم کیا جاسکتا ہے ایک وہ حصہ جس میں تمدن پر مذہب کی حکومت تھی اور دوسرا وہ حصہ جس میں مذہب سے آزاد ہو کر تمدن کی بنیاد ڈالی گئی۔ پہلے حصہ کی روش تاریخ کا زمانہ رومنہ الکبریٰ کی عیسائی حکومت کے عروج کا زمانہ ہے۔ اس دور میں ”کلیسا“ کی جانب سے تمدنی حقوق میں دو باتیں اصل الاصول کی حیثیت رکھتی تھیں ایک یہ کہ دنیا داروں کا طرز معاشرت مذہبی مقتداؤں کے طریق معاشرت سے جدا ہونا چاہیے اور کلیسا نے جو لباس وضع قطع اور بعض دوسرے معاشرتی امور مقتداؤں اور بڑیوں کے لئے مخصوص کر رکھے ہیں وہ عام عیانیوں کو اختیار کرنا ممنوع ہیں و لاگروہ ایسا کریں تو کلیسا ان کے لئے ”سزا“ تجویز کرتا ہے۔ دوسری بات یہ کہ انسانی حقوق کے اختیارات میں مرد مختار رکھلے اور عورت اکثر و بیشتر حقوق انسانی سے محروم ہے۔ مثلاً وہ بحیثیت عورت وراثت کی حقدار ہے نہ وہ اپنی ملکیت کا دعویٰ کر سکتی ہے نہ اس کو مالیات میں سبج، رہن، کفالت، وکالت کا حق حاصل ہے اور نہ وہ تولیت اور شہادت کی اہل ہے۔

صدیوں کے اس عیسائی تمدن کے تباہ ہونے کے بعد مذہب سے آزادی کی بنیادوں پر جو تمدن چند صدیوں سے عیسائیت کا تمدن بنا ہوا ہے اور روشن تہذیب اور انسانی حقوق میں تشدد و ارتقاء کا مدعی ہے اس تمدن میں بھی اگرچہ آج سے نصف صدی قبل تک ”عورت“ کے متعلق وہی قدیم نظریہ کارفرما تھا جو کلیسا کے نام پر روم کے پاپاؤں کی ایجاد ہے اور یورپ کے بعض حصوں میں اب بھی بڑی حد تک کارفرما ہے لیکن آج کی دنیا میں اس نے چند تبدیلیاں کر لی ہیں اور بد عمل کے اصول پر اب عورت کو بے حیائی کے درجہ تک آزادی عطا کر دی ہے اور حکومت کے اثرات کے باعث اب یہ تمدن مشرق و مغرب کی قوموں پر بھی اثر انداز ہو تا جا رہا ہے تاہم اس تمدن کے امتیازی خدو خال یہ ہیں (۱) نسل و خاندان اور مالی استمارات

کی بنا پر اونچے طبقہ کے لئے مذہبی گرجا، کلب، سیرگاہیں، ہوٹل اور دوسرے بعض حقوق تمدن نیچے طبقے کے انسانوں سے جدا اور ممتاز ہیں اور ایک مذہب کے پیروہونے کے باوجود لوہکا سترے کے کسی فرد کو "اپر کلاس" کے ان امتیازی حقوق میں حصہ دار ہونے کا قانوناً حق نہیں ہے۔ (۲) ازدواج میں الملل کو جائز رکھنا ہے یعنی ہر ایک مذہب کے مرد اور عورت کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ (۳) نہ صرف انسانی حقوق بلکہ صنفی حقوق میں بھی عورت و مرد مساوی ہیں اور ان لئے عورت کے لئے کسی قسم کے جلب کی ضرورت نہیں ہے یعنی جس طرح قدیم عیسائی تمدن میں عورت، انسانی حقوق سے بھی محروم تھی وہ آج کے دورِ ارتقا میں اگرچہ اب بھی بعض انسانی حقوق سے محروم ہے تاہم اس کو صنفی حقوق کے فطری امتیازات و مکھیت آزاد کر دیا گیا ہے۔ یہودی تمدن کا مذہبی پس منظر صرف بنی اسرائیل کے عروج کا زمانہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کا

آج کا تمدن قدیم مذہبی اور جدید یورپین آزاد تمدن کی مخلوط شکل ہے جو چند مذہبی رسوم کے علاوہ جدید تمدن ہی کا رہن منت ہے اور بنی اسرائیل کا وہ تمدن جو انبیا و رسول کی نگرانی میں ترقی پاتا رہا تھا مٹ چکا ہے اس لئے اس تمدن کی امتیازی شکل و صورت کے لئے صرف گذشتہ سطویں بیان کردہ امتیازی کا ذکر کیا جاسکتا ہے یا اس قدر اور اضافہ ہو سکتا ہے کہ ان کے یہاں بھی قدیم عیسائی تمدن کی طرح بعض تمدنی حقوق میں مقتداؤں اور تمام یہودیوں کے درمیان امتیاز تھا اور آج بھی ہے کیونکہ یہ دونوں تمدن ایک ہی "منبع" کی روشاخیں ہیں جو اسرائیلی پیشواؤں کی مذہبی اختراعات کا رہن منت ہے۔

اور پارسی تمدن کا زرتشتی دور مٹ جانے کے بعد جس تمدن نے ان میں رواج پایا اور جس کے خدوخال آج تک ان درمیان موجود ہیں وہ مزدک کی تعلیم کا رہن منت ہے جو دورِ فاروقی تک پورے عروج کے ساتھ ایران میں کارفرما رہا اس لئے وہی قابل ذکر ہو سکتا ہے۔ اس دور میں معاشرتی قوانین کا اکثر حصہ تو رومۃ الکبریٰ کے قوانین معاشرت سے ملتا جلتا ہے اور طرز حکومت کی یکسانیت کی وجہ سے بادشاہ، امراء و رؤسا اور عام رعایا کے تمدنی حقوق کے درمیان امتیازات بھی اسی طرح کے پائے

جاتے ہیں البتہ عورت کے بارہ میں یہ اضافہ تھا کہ عورت ”صرف عورت ہے“ وہ نہ ماں ہے نہ بہن ہے اور نہ بیٹی یعنی ان رشتوں کے درمیان مزک کی تعلیم میں ازدواجی رشتہ قائم ہو سکتا ہے۔ ان کا موجودہ تمدن پوری طرح اپنا تمدن نہیں ہے بلکہ ہندوستان کے جنوب مغرب میں آباد ہونے کے بعد ہندوؤں کا مسلم تمدن اور صہ یورپین تمدن سے مخلوط ہو گیا ہے۔

اور کچھ تمدن، ہندو تمدن ہی کی ایک شاخ ہے اور بعض جزئی فرق کے ساتھ اسی تمدن کی بنیاد پر قائم ہے اس لئے علیحدہ قابل ذکر نہیں ہے۔

بودھ مانداو معاشرتی مسائل میں ان مذہبی اور رواجی تمدنوں سے الگ؟ اسلام کا تمدن ہے جس میں انسان کے حقوق انسانیت کا معیار ان سب تمدنوں سے ممتاز نظر آتا ہے۔

تمام انسان حقوق | اسلامی تمدن نے مسطورہ بالا تمدنوں کے مقابلہ میں یہ اعلان کیا کہ ہر ایک انسان انسانیت میں مساوی ہیں | مساوی ہے اور انسان کی طہارت و نجاست پیدائشی شے نہیں ہے کہ نسل و خاندان سے وابستہ ہو بلکہ یا اعمال و کردار سے لازم آتی ہے۔ مثلاً شرک یا معصیات کی نجاست اور یہ روحانی نجاست ہے۔

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا
الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عِلْمِهِمْ هَذَا
بے شبہ مشرکین نجس اور ناپاک ہیں لہذا اس سال کے بعد وہ
مسجد حرام کے قریب بھی نہیں آئیں گے۔

یعنی اب ان کو خدا کے پاک گھر میں ناپاک مشرک نہ رسوم ادا کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ آیت کا مقصد یہ نہیں ہے کہ مشرکین، شرک کی وجہ سے جسمانی حیثیت سے ناپاک ہیں۔ چنانچہ مشہور محقق اسلام حافظ عماد الدین بن کثیر اس آیت کی تفسیر میں جہور کا مسلک یہ تحریر فرماتے ہیں۔

وَدَلَّتْ هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ
عَلَى نَجَاسَةِ الْمُشْرِكِ لَمَّا وَرَحَ

اور یہ آیت مشرک کی نجاست پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ صحیح بخاری میں
آیا ہے ”مومن ناپاک نہیں ہوتا“ لیکن جہور علماء اسلام کا اس پر اتفاق ہو

فی الصمیم ”المومن لا ینجس“ کہ اس آیت سے روحانی نجاست مراد ہے نجاست بدن مراد نہیں ہے
 واما نجاست بدنہ فاجمہ اور اور مشرک کا بدن اور اس کی ذات (تخصیص انسانی) نجس اور
 علیٰ اندلیس نجس لبدن و ناپاک نہیں ہوتے اس لئے کہ اس آیت میں مشرک کی نجاست کی
 الذات لان اللہ تعالیٰ احل جو وجہ بیان کی گئی ہے وہ ”شُرک“ ہے اور اس لئے وہ نصاریٰ اور
 طعام اهل الکذاب - یہود کے لئے بھی عام ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی نص کے ذریعہ
 (ج ۱ ص ۳۴۶) ان کے طعام (کھانے) کو ہمارے لئے حلال قرار دیا ہے۔

جہور کا مسلک صرف اس لئے قوی نہیں ہے کہ جہور کا مسلک ”ہے بلکہ تجاری کی صحیح روایت
 میں خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی مسلک منقول ہے چنانچہ حدیث میں مذکور ہے کہ جب مسجد میں یہ
 آیت نازل ہوئی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صدیق اکبرؓ کی امامت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا کہ
 وہ مکہ میں جا کر یہ اعلان کر دیں۔

ان لا یحج بعد هذا العام مشرک اس سال کے بعد اب کوئی مشرک (مشرک کا نہ روم کے ماتحت) حج
 ولا یطوف بالبيت عریان لہ نہیں کر سکتا اور نہ کوئی برہنہ ہو کر طواف کر سکتا ہے۔

اس لئے مسلم ہو یا کافر جو حدیث ہو یا مشرک اس کا بدن اور اس کی ذات نجس اور ناپاک نہیں ہے جس کے
 لمس سے کوئی شے ناپاک ہو جائے کیونکہ ”شُرک“ نجاست روحانی ہے نجاست بدنی نہیں ہے۔

بہر حال ”انسان“ میں نجاست یا اعمال و کردار سے آتی ہے اور یہ روحانی نجاست ہے اور یا کسی ناپاک
 شے کے وقتی طور پر کسی حصہ جسم پر لگ جانے سے ظاہر ہوتی ہے مثلاً بیشاب پار خانہ یا شراب سے جسم کا ملوث ہونا
 اور یہ جسمانی نجاست ہے جو پانی یا مٹی سے دور ہو جاتی اور اس حصہ جسم کو پاک کر دیتی ہے اور اس میں بھی مسلم
 اور مشرک کے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے چہ جائیکہ کافروں اور مشرکوں کے درمیان اونچے اور نیچے ذات کے
 فرق سے کوئی امتیاز ہو۔

اسلامی تمدن کی اس قانونی دفعہ کا مفاد یہ ہے کہ اسلامی تمدن میں نہ کوئی ”اچھوت“ ہے اور نہ کسی (چھوت) ہے بلکہ ہر ایک انسان کا جسم اور بدن اپنی ذات اور انسانیت کے لحاظ سے پاک ہے۔

اسلامی تمدن کا یہ امتیازی فیصلہ قرآن اور حدیث کی مضبوط بنیادوں پر قائم ہے اور صرف کسی مجتہد کے اجتہاد اور کسی فقیہ کے تفقہ کا رہیں منت نہیں ہے کہ یوں کہہ دیا جائے کہ اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ سوسائٹی کے ارتقائی منازل کا قدرتی نتیجہ ہے اگرچہ اس میں بھی بہر حال اسلام ہی کی برتری ثابت ہوتی ہے جس نے انسانیت کے اس ارتقائی درجہ کا سب سے پہلے اعلان کیا کہ انسانی حقوق میں تمام انسان برابر ہیں ”قرآن عزیز میں اس حقیقت کا اعلان متعدد مقامات پر اس طرح کیا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَكُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَوْرَثَكُمْ مِنْهَا رِجَالًا وَأُنثَىٰ (آلہ)

اے لوگو! تم اپنے پروردگار کا خوف کرو جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی جان سے اس کا جوڑا پیدا کیا اور ان دونوں سے مردوں اور عورتوں کو دنیا میں کثیراً اور نساءً (الایہ) پھیلا دیا۔

یعنی انسانی آبادی جس میں مومن و مشرک دونوں ہی شامل ہیں سب انسان (آدم علیہ السلام) کی اولاد ہیں انسانیت کے لحاظ سے تمام انسانی دنیا ایک ہے یہاں کوئی ”اچھوت“ نہیں اس لئے کہ وہ آدم علیہ السلام کے علاوہ کسی دوسرے باپ کی جو رحم سے ناپاک پیدا کیا گیا ہو، اولاد نہیں ہے اور نہ کسی سے یہاں ”چھوت“ کا معاملہ درست ہو اس لئے کہ سب انسانی دنیا کا گوشت پوست ایک ہی باپ (آدم) اوراں (حواء) کے گوشت پوست کا جز ہے چنانچہ شیخ سعدی (علیہ الرحمہ) نے قرآن عزیز کی اس آیت کے مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے ۵

بنی آدم اعضائیکہ یکہ گیر اند کہ در آفرینش ز یک جوہر اند
چو عضوے بدو آوے روزگار دگر عضو ہارا نمائد قرار

(باقی آئندہ)

تِلْخَيْصٌ وَتَرْجَمَةٌ

حبشہ کے مسلمان

ذیل کا مضمون "استیع العربی" کے ایک مقالہ کا محض ترجمہ ہے۔

حبشہ اپنے حیوانات و نباتات اور بجائے و نمونے کے لحاظ سے جزیرۃ العرب کے جنوبی حصہ سے جتنا زیادہ مشابہت اتنا افریقہ کا کوئی حصہ اس سے مشابہ نہیں۔ اور حقیقت بھی یہ ہے کہ جزیرۃ العرب اور حبشہ میں تگنائے باب المنرب اور بحر احمر کے سوا کسی اور چیز کا فاصل نہیں۔ دونوں ملک قدیم ایام سے ایک دوسرے کے ساتھ بہت زیادہ وابستہ ہیں ہجرت سے بھی پانچ یا اس سے زیادہ صدیوں پہلے یمن سے سامی لوگ حبشہ میں آکر آباد ہوئے تھے اور اپنے ساتھ ایک نظام اجتماعی ترقی یافتہ تہذیب تمدن اور ایک ایسی زبان بھی لیتے آئے تھے جس کے حروف تہجری زبان سے بہت ملتے جلتے تھے۔ سامیوں کی اس ہجرت نے حبشہ کے تہذیب و تمدن کے ارتقاء پر بہت عمدہ اثر کیا اور اس دن سے اس کی حضارت ترقی پذیر ہونے لگی۔ یہ سامی لوگ اپنے آپ کو "جعثر" (احرار) کہتے تھے۔ ان مہاجرین کو حبشہ میں آئے ہوئے تھوڑی ہی مدت ہوئی تھی کہ انہوں نے دین مسیحی قبول کر لیا۔ ان کا لٹریچر نہایت شاندار تھا گیا۔ یہیں صدی ہجری میں ان کی زبان بھی فنا ہو گئی۔ لیکن اس زبان کے تعلق سے جو اور چند بولیاں پیدا ہو گئی تھیں مثلاً "امہریہ" اور "عبرہ" وغیرہ وہ آج تک باقی ہیں اور حبشہ کے اشراف و علما انہیں بولیوں میں گفتگو کرتے ہیں۔ قدیم زمانہ میں جنوبی جزیرۃ العرب اور مکہ اور حبشہ کے درمیان تجارتی تعلقات نہایت خوشگوار اور مضبوط تھے۔

جب اسلام آیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل حبش کے ساتھ روا بط پیدا کر لئے۔ کیونکہ

یہاں ایسے لوگ کثرت تھے جو آنحضرتؐ کی دعوت پر لبیک کہتے تھے اور اس کی دل سے قدر کرتے تھے یہی وجہ تھی کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے بادشاہ حبشہ نجاشیؒ کے پاس اپنے متبعین کی ایک جماعت بھیجی تھی جن کی نجاشیؒ نے خاطر خواہ تواضع و ابرار کی تھی۔ پھر کچھ عرصہ یہاں قیام کرنے کے بعد جب یہ حضرات واپس ہوئے تو نجاشیؒ نے ان کو بڑے اعزاز و اکرام سے مکہ معظمہ کے لئے رخصت کیا۔ پھر جب آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام حبیبہؓ سے نکاح کیا جو ہجرت کر نیوالی خواتین میں سے تھیں تو نجاشیؒ نے ان کے لئے ایک قیمتی تحفہ بھی ارسال کیا جتنا اسی حلق کا نتیجہ تھا کہ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کو حبشہ نجاشیؒ کے انتقال کی خبر پہنچی تو آپؐ نے مسجد مدینہ میں اس کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی۔ اسی بنا پر بعد کے مورخین نے یہ لکھا ہے کہ نجاشیؒ مسلمان ہو گیا تھا۔ ممکن ہے یہ صحیح ہو لیکن تاریخ سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسلام حبشہ میں باقاعدہ طور پر۔ چوتھی صدی ہجری میں داخل ہوا ہے جبکہ ایک شخص جن کا نام ابادی تھا حبشہ کے تہہ بہ تہہ میں آئے اور یہاں رہ کر انھوں نے اسلام کی تبلیغ و اشاعت شروع کی۔ اس وقت سے ہر ہر اسلام کی اشاعت کا ایک مرکز بن گیا اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آٹھویں صدی ہجری سے پہلے ہی پہلے بلاد حبش کا نصف شرقی حصہ مسلمان بادشاہوں کی حکومت کے ماتحت داخل ہو گیا تھا انھیں بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ تھا جس کا نام ”ایفات“ تھا اس نے شہر الکوبر کو اپنا پایہ تخت بنالیا تھا جو عدس بابا سے شمالی شرقی جانب صرف ڈیڑھ سو کیلو میٹر کے فاصلہ پر ہے۔ ایفات مکہ معظمہ کے ایک شریف گھرانہ کا فرد تھا۔ اس خاندان کو حبشہ میں ایسا سوخ و اثر حاصل ہوا کہ قریب قریب تمام حبشہ ہی سندھ میں اس کے زیر اثر آ گیا تھا۔ اس خاندان کے وسیع اقتدار کی وجہ سے نجاشیؒ کو اپنا نفوذ و اثر واپس لے لینے میں بڑی دقتیں پیش آئیں مگر اب حبشیوں اور قبطیوں میں تعلقات خوشگوار ہو گئے اور نجاشیؒ نے اپنے ملک کے معاملات میں مشورہ کرنے کے لئے مصر سے ارباب رائے کو بلانا شروع کر دیا۔ مگر حبش کے مسلمانوں نے اب اپنا ریح مصر کی طرف کر لیا اور وہ اپنے بچوں کو تعلیم و تربیت کے لئے مصر بھیجنے لگے حبشی مسلمانوں کی اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان لوگوں میں بڑے

بڑے علما اور فضلاء پیدا ہوئے جو علوم و فنون اسلامیہ میں بڑی مہارت و بصیرت رکھتے تھے۔ یہ مسلمان اپنے آپ کو جبرتی کہلاتا پسند کرتے تھے۔ اسی نسبت سے ان علما کو بھی ”جبرتی“ کہا جاتا تھا۔

۱۹۳۲ء میں ایک صومالی شخص احمد جبران نے بعض بلاؤ جس پر قبضہ کر لیا اور شمال کی جانب سے جنگ کرنے کا ارادہ کیا۔ لیکن اس کو شکست ہو گئی اس سلسلہ میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ اس جنگ کی وجہ سے حبشہ کے عیسائیوں اور مسلمانوں کے تعلقات خراب نہیں ہوئے بلکہ ان کا تعاون بدستور باقی رہا اور اسلام کی نشر و اشاعت میں بھی کوئی رخنہ پیدا نہیں ہوا۔

۱۵۰۰ء میں امام یمن نے حبشہ ایک وفد بھیجا تھا جس نے اپنی رپورٹ میں لکھا تھا کہ بلویل نے جو حیویتی کے پاس واقع ہے۔ جندرتک جو اس زمانہ میں حبشہ کا دارالسلطنت تھا۔ اس وفد نے ہر جگہ مسلمانوں کو خوش حال اور باثروت و رفائیت پایا ہے۔ ان مسلمانوں میں ایک بڑی تعداد ان لوگوں کی بھی تھی جو حکومت کے بڑے بڑے عہدوں پر فائز تھے۔ ان کے علاوہ خود دارالسلطنت جندرتک کی آبادی کا بڑا حصہ مسلمانوں پر مشتمل تھا۔ گیارہویں صدی ہجری میں جالا کے قبائل بھی اسلام میں داخل ہونے لگے۔ اسی طرح علاقہ بحرہ کے باشندے جو شمال میں واقع ہے آج بکثرت مسلمان ہیں حالانکہ بارہویں صدی ہجری میں یہ لوگ مذہب عیسوی کے ہی پیرو تھے۔

اگرچہ مردم شماری کا کوئی ایسا صحیح اور مکمل نقشہ موجود نہیں ہے جس پر پھر وسر کیا جائے۔ تاہم عام طور پر جو معروف ہے وہ یہ ہے کہ حبشہ میں پانچ یلیون مسیحی ہیں، چار یلیون مسلمان اور تین یلیون بت پرست ہیں۔ بظاہر یہ عدد بہت معلوم ہوتے ہیں تاہم نسبت صحیح ہے سب بت پرستوں میں بھی اسلام کی طرف خاصہ میلان پایا جاتا ہے اریتریا کی طرف آبادی مسلمان ہے اور صومال برطانوی جو پہلے اٹلی کے قبضہ میں تھا اس کی توکل آبادی مسلمانوں پر ہی مشتمل تھی۔

حبشہ کے مسلمان جو اپنے آپ کو آج کل ”جبرتی“ کے نام سے پکارتے ہیں راسخ العقیدہ مسلمان

ہیں۔ ان میں اسلامی غیرت بڑی اقم ہے۔ لیکن ہاں دوسرے ممالک کے مسلمانوں کے مقابلہ میں ان کی تعلیم کم ہے۔ ان میں عربی جاننے والے کم ہیں، ان کی زبان امہریہ ہے جسے وہ عربی خط میں لکھتے ہیں۔ اس زبان میں انھوں نے قرآن مجید کے بعض پاروں اور سورتوں کے ترجمے بھی کئے ہیں۔ یوں تو مسلمان بچوں کو اکثر و بیشتر دین کے مبادیات کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ مسجدوں میں اعلیٰ تعلیم کا کوئی انتظام نہیں ہے اس لئے جس مسلمان کو اعلیٰ تعلیم حاصل کرنی ہوتی ہے اسے قاہرہ کا رخ کرنا پڑتا ہے۔

لیکن اب چند برسوں سے خود حبشہ میں بھی مسلمانوں کی تعلیم کا اچھا بندوبست ہو گیا ہے اس سلسلہ میں وہاں متعدد مدارس قائم کئے گئے ہیں اور کئی ایک نوجوان مسلمانوں کی انجینس بھی بڑے بڑے شہروں میں قائم ہوئی ہیں۔ گذشتہ صدی ہجری کے آخر میں انحطاط عام اور حبشہ اور مصر کی باہم جنگوں کے باعث جن کا سلسلہ ۱۲۹۵ء تک جاری رہا مسلمانوں اور حکومت کے تعلقات کشیدہ ہو گئے تھے لیکن شاہ منلیک اور موجودہ شاہ صیلا سلاسی کی حکومت میں حالت بدل گئی اور اب وہاں کی حکومت مسلمانوں کے وجود کی اہمیت کو محسوس کرنے لگی ہے اور اس بات کی کوشش ہو رہی ہے کہ مسلمانوں کو حکومت کے معاملات میں زیادہ شریک کیا جائے۔

۱۲۵۰ء سے شاہ حبش صیلا سلاسی نے بڑے بڑے علماء اسلام کی خدمات اس لئے حاصل کرنی شروع کر دیں کہ یہ حضرات مختلف قبیلوں کا دورہ کر کے حکومت کے اغراض و مقاصد کی توضیح کریں اور اس طرح حکومت کے لئے ان کی تائید حاصل کریں۔ اس کے ساتھ ہی صیلا سلاسی نے مسلمانوں کو بڑی رقیں اس غرض سے دیں کہ وہ ان سے اپنے لئے مدارس و مساجد کی تعمیر کریں۔ اور مزید برآں یہ بھی کیا کہ مسلمانوں کے دینی معاملات کا فیصلہ کرنے کے لئے مسلمان قاضی مقرر کر دیئے۔

اسی اثنا میں اٹلی اور حبش کے درمیان جنگ کا آغاز ہو گیا۔ اس جنگ میں اٹلی نے مسلمانوں کی رفا کو اپنے حق میں کرنے کے لئے بڑی جدوجہد کی، بڑی بڑی رقیں صرف کیں لیکن مسلمانوں کو اچھی طرح معلوم

تھا کہ اُنی کا رویہ ان بھائیوں کے ساتھ جوابانیہ میں آباد ہیں کیسے؟ اس لئے وہ اُنی کے دام میں نہ پھنسے اس کے برعکس ان لوگوں نے فوراً ایک جمعیت اسلامیہ قائم کر لی۔ جس کے صدر شیخ عمر زہری تھے اور جس کو امام کجی کے نمائندہ کی امداد حاصل تھی۔ اس جمعیت کے ماتحت جتنے کے مسلمانوں نے پورے اخلاص اور وفا شعاری کے ساتھ شہرِ جنس کی امداد کی۔ اکثر اہل قافلہ عربوں نے نجاشی کو اپنے مویشی پیش کئے تاکہ وہ ان سے اُنی کے خلاف جنگ میں کام لے سکے۔ مسلمانانِ جنس کے علاوہ دورِ راز کے اسلامی ممالک نے بھی اس جنگ میں نجاشی کی مدد میں بڑا حصہ لیا۔ چنانچہ مصر و شام سے بکثرت وفود یہاں آئے اور انھوں نے اپنی رضا کارانہ خدمات پیش کیں۔ لیکن اُنی کے جدِ یتیم کے اہلحک کے مقابلہ میں ان کا کوئی اثر نہیں ہوا اور حبشہ اطالوی اقتدار کے ماتحت آگیا۔

پانچ برس تک اطالوی حکومت کے پنجیں گزنا رہنے کے بعد اب پھر اتحادیوں کی مدد سے حبشہ آزاد کیا ہے اور وہاں کے مسلمانوں اور مسیحیوں میں جو تعلقات پہلے تھے اب وہ اور بھی شگفتہ ہو گئیں

رع - ص -

علامہ ربی

کمزور شافعیوں نے کہا کہ ایک نیکو انسان ہے، جو ہمیں بھی اس طرح کی تعلیم دے گا۔ لیکن ان کے لئے یہ ضروریات تھیں کہ وہ مسلمان بن جائیں اور قرآن شریف کو اپنے لئے اپنا بیڑا بنالیں۔

مشاہیرِ عالمائے ہند

حضرت علامہ شبیر محمد عثمانی، حضرت علامہ رشید احمد مدنی، حضرت علامہ
حفصہ الرحمن مہارونی، حضرت علامہ محمد طیب دیوبندی، مولانا محمد رفیع
کے متعلق بہت کچھ لکھا، اگر انہما کو فرمایا ہے۔

کتابت و طباعت عمرہ، مطبع ترغی و تنزیہ، حصہ اول، ۱۲ صفحات، قیمت ۱۰/-
حصہ دوم ۱۲ صفحات، قیمت دس آنے (۱۰/-)

مکتبہٴ پرہیزگار دہلی۔ مول باغ

ادبیت نعرہ مردانہ

از جناب نہال سیوہاروی

زمانہ اذیت رساں ہو تو کیا ہے مرادعی آسماں ہے تو کیا ہے
ہزار ایسے بارگراں ہوں تو کیا غم حیات ایک بارگراں ہو تو کیا ہے
سلامت مرادوقی ایداپسندی کڑی منزل امتحاں ہے تو کیا ہے
بڑے جامرے توسنِ عزم و ہمت ہر اک گام پر پختواں ہے تو کیا ہے
فضا تلکے تیرہ ساماں رہے گی فضا پر مسلط دہواں ہے تو کیا ہے
فروغِ سحر ہے مرے ہر نفس میں شبِ تار ظلمت فشاں ہو تو کیا ہے
ہجومِ تباہی سے میں کھیلتا ہوں تباہی کا ہر سونشاں ہے تو کیا ہے
ہواؤں کے تیور ہیں برہم تو کیا غم بلاؤں کا خنجر رواں ہے تو کیا ہے
بنالوں کا ایسے ہزار آشیاں میں اگر شعلہ زن آشیاں ہے تو کیا ہے
میں کیوں جو گردوں پر گرم فغاں ہو فغانِ رسمِ اہل جہاں ہے تو کیا ہے
ڈروں کیا جھلے زمین و زماں سے نہیں ہے تو کیا ہے زماں ہے تو کیا ہے
مرادیس میری امیدوں کا گلشن اگر نذرِ جو رخرزاں ہے تو کیا ہے
بنادوں گا اک دن اسے خلدِ آدم جہنم یہ ہندوستان ہے تو کیا ہے

برائیں جذبہ ہمت خویش نازم

من آنم کہ ہر نیش رانوش سازم

قافلہ شوق

از جناب روش صدیقی

وہ سادگی ناز وہ معصوم نگاہی اعجاز ہے منجملہ آیات الہی
کیا جرم محبت سے بھی انکار ہے تجھ کو معلوم ہے اے دل تری ناکردہ گناہی
وہ خود بھی تو ہیں قافلہ شوق میں شامل تنہا تو نہیں قافلہ شوق کا راہی
کچھ میری خموشی بھی تھی غماز محبت اس پر ترے اندازِ تغافل کی گواہی
تعمیر محبت کو یہ آغاز مبارک ہر عالم محسوس ہے بیتابِ تباہی
ہیں حسن سراپا مری شبائے تصور ان سے بھی جس ہر تری زلفوں کی سیاہی
خاکِ درِ محبوب سے نسبت ہر روش کو چھو جائے نہ قدموں کی کہیں افسرِ شاہی

غزل

از جناب سید علی حسنین صاحبِ زیبا ایم۔ اے

وہ دل جو کیفِ حسن و عشق کا حامل نہیں ہوتا وہ چاہے اور جو کچھ بھی ہو لیکن دل نہیں ہوتا
طریقِ عشق میں گم گشتی ہے رہنما شاید بھٹکنے پر بھی میں آوارہ منزل نہیں ہوتا
میں خود اک دامن گردابِ کلاغوش طوفان ہوں میں خود اک سیل ہوں آسودہ ساحل نہیں ہوتا
قسم پروانہ آتشِ بجاں کی کھلے کہتا ہوں جمالِ شمع و جگر می محفل نہیں ہوتا
معاذ اللہ یہ حق اور اہل حق کے ہنگامے بایں شورشِ کبھی ہنگامہ باطل نہیں ہوتا
نہیں کچھ اور گر تسکینِ مایوسی تو ہے زیبا غمِ امید ہی امید کا حاصل نہیں ہوتا

غزل

از جناب شعیب خزی صاحب بی۔ اے (جامعہ عثمانیہ)

وہ عالم بنا لے ارے کرنے والے	کہ ہر گام پر تجھ کو ساقی سنبھالے
غم زندگی کا گلہ کرنے والے	غم زندگی کو تمنا بنا لے
زمانے کی تشنہ نظر کی دعا لے	یہ طور و تجلی کی قیدیں اٹھالے
سمجھتی رہی اس کو دنیا تبسم	مچلتے رہے میرے ہونٹوں پہ نلے
ابھی وہ مخاطب نہیں تجھ سے دل	یہ لمحے غنیمت ہیں کچھ مُسکرا لے
جنوں کچھ تو کر احترام تجلی	وہ آئے وہ آئے نگاہیں بھکا لے
یہی کشمکش زندگی بن گئی ہے	تمنا بگاڑے تمنا سنبھالے
خزین گر رہا ہے کسی کی نظر سے	اگر ہو سکے تو زمانہ سنبھالے

وقت

از جناب باقر رضوی۔ بی۔ اے

سست رفتاری عیاں ہر وقت کی اس کے لئے	جو کسی مہر و سے ملنے کی تمنا میں بجے
وقت کی رفتار اس کے واسطے اک سیل تیز	رخ ہراس و خوف سے جس کے ہوسر گرم ستیز
وقت اس کے واسطے چلتی ہوئی تنوار ہے	جس کے احساسات کے پہلو میں نوکِ خار ہے
وقت اس کے واسطے اک لکڑا بر رواں	ہے جو شعر و شاعر و نغمات کے بل پر جواں
وقت کی لواں کے آگے جیسے آندھی میں چراغ	ہوئے الفت سے روشن جس کے سینے کا ایلاغ

تبصرہ

سوشلزم | مرتبہ مولوی عبداللطیف صاحب اعظمی، تقطیع خورد مضامین ۱۲۸ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۸ روپے، ارادۃ علمیہ دہلی، قریول بارغ

یہ سوشلزم سے متعلق ان چند مضامین کا مجموعہ ہے جو مختلف اصحاب کے قلم سے مختلف اخبارات میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔ اس مجموعہ کے شائع کرنے کی غرض سے متعلق لائق مرتب لکھے ہیں۔ ہندوستان میں سوشلزم کی مخالفت جس نہج پر کی جا رہی ہے اسے پیش نظر رکھ کر ابھی تک کوئی کتاب یا رسالہ نہیں لکھا گیا۔ یہ مجموعہ اس کمی کو دور کرنے کے لئے شائع کیا جا رہا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ ان مضامین میں شروع کے دو مضمون ”کیونزم اور اس کے مبادی و مقاصد“ کارل مارکس اور سوشلزم کیا ہے“ جی۔ ڈی۔ لیچ کول کے سوانحی سب مضامین سرسری اور جذباتی ہیں جن سے عام قارئین کے دل میں وقتی طور پر بیجان تو پیدا ہو سکتا ہے لیکن ایک وہ شخص جو سنجیدگی اور تحقیق سے سوشلزم کے متعلق ذہنی اطمینان پیدا کرنا چاہے اس کی تسکین بالکل نہیں ہو سکتی اتحاد اور بے دینی کے اعتراضات محض سطحی ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ جس جماعتی نظام کی بنیاد محض معاشی دشواریوں کے حل کرنے پر رکھی جائے اور انسان کے روحانی مقتضیات کو اس میں بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہو وہ کس حد تک انسانی سوسائٹی کے لئے عام فلاح و بہبود کا کفیل ہو سکتا ہے۔ دنیا میں جو مقاصد پیدا ہوتے ہیں ان کا سرچشمہ صرف سرمایہ داری نہیں ہے بلکہ اور بھی بہتر سے دروازے ہیں جن سے یخزیاں رونما ہوتی ہیں اور جب تک ان سب دروازوں کو بند نہیں کیا جائیگا دنیا میں انسان امن اور چین کی زندگی بسر کرنے کے قابل نہیں ہو سکتا۔ کارل مارکس نے اپنی کتاب Capital میں تاریخ عالم پر ایک بیسٹ تبصرہ کر کے جنگوں اور عام بے انصافیوں کے اسباب کا جو تجزیہ کیا ہو وہ انسانی

فطرت کے متعلق ایک نہایت محدود نقطہ نظر کو پیش کرتا ہے اس لئے ظاہر ہے جو نظام ایسے محدود نقطہ نظر کا ترجمان ہو وہ نہ دیر پا ہو سکتا ہے اور نہ اس میں عالمگیر بننے کی صلاحیت ہو سکتی ہے۔

شہاب ثاقب | از حکیم عبداللہ رشید نواب رشد کی صاحب تقطیع خورد ضخامت ۸۸ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ متوسط قیمت ۵ روپے۔ ادارہ ادب جدید شاہراہ عثمانی حیدر آباد دکن۔

اس نظم میں حکیم صاحب نے آدم و لاہ کے اس واقعہ کو نظم کیا ہے جو قرآن مجید میں مذکور ہے اور جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو اپنا خلیفہ بنانے کا ارادہ ظاہر فرمایا تو فرشتوں نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ ہم تو آپ کی تسبیح و تقدیس کرتے ہیں اور انسان دنیا میں خونی زری کریں گے۔ اللہ نے فرمایا کہ جو میں جانتا ہوں تم نہیں جانتے۔ اس کے بعد فرشتوں کا اور آدم کا امتحان لیا گیا۔ فرشتے ناکام رہے اور آدم کا میاب ہو گئے۔ پھر خدا کا حکم ہوا کہ آدم کو سجدہ کیا جائے۔ فرشتوں نے فوراً اس حکم کی تعمیل کی مگر شیطان نے سرکشی دکھائی اور وہ ہمیشہ کے لئے مردود بارگاہ ایزدی ہو گیا۔ یہ پورا واقعہ قرآن میں مذکور ہے اور نظم میں بھی واقعہ اسی طرح بیان کیا گیا ہے لیکن ہمارے خیال میں شیطان کی نسبت مصنف کے یہ دو شعر صحیح نہیں۔

غلط ہے یہ کہ وہ ماری حقیقت میں فرشتہ تھا ہوئی گر قلب ماہیت تو یہ طرہ کرشمہ تھا

یہ ممکن ہے کہ شیطان نے فرشتوں کو اجھا رہا ہو برونگ اعتراض ان کو اسی کا کچھ اٹا رہا ہو

زبان و بیان کے پچھلے پن سے قطع نظر واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید میں فیجاء الملائکۃ کلہم اجمعون االالبیس ہے مفسرین کے ایک گروہ کا خیال یہ ہے کہ اس آیت میں استنثار متصل ہے یعنی البیس پہلے فرشتہ ہی تھا لیکن سجدہ نہ کرنے سے شیطان بن گیا اور اسی بنا پر کان من الجحیم میں یہ حضرات کان کو حصار کے معنی میں لیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ علماء کی ایک جماعت کا خیال اس کا موید نہیں ہے۔ لیکن جس چیز کی قائل علماء کی ایک معتد بہ جماعت ہو اور خود قرآن کے الفاظ سے وہ مفہوم متباد و بھی ہوتا ہو اس کو قطعی

طور پر غلط کہنا بڑی دہریہ دلیری اور جہالت کا کام ہے۔ پھر شیطان کے متعلق یہ گمان کرنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اس نے فرشتوں کو ہیکل یا ہوگا کیونکہ شیطان تو شیطان نہای ہے انکار سجدہ کے بعد۔ ورنہ اس سے پہلے وہ شیطان نہ تھا۔ اس لئے بھکانا کس طرح پایا جاسکتا ہے۔ بہر حال مجموعی حیثیت سے نظم دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

سلاسل | از جناب جاں نثار اختر ایم۔ اے۔ تقطیع غور و خفاقت ۲۸ صفحات، کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ ڈسٹ کوڑ خول صورت قیمت غیر پتہ، دکتب خانہ علم و ادب دہلی۔

جاں نثار اختر بہ قول جوش ملیح آبادی کے ہماری جدید شاعری کے اختر تاجندہ ہیں۔ ایک ایسے اختر تاجندہ جس کے اندر آفتاب چھپا ہوا ہے اور جو پوری تانہاکی کے ساتھ دنیا کے ادب کو جگمگا دینے والا ہے۔ جاں نثار کے کلام میں مظلوم انسانیت کی درد انگیز چیخیں اور پھرے ہوئے شباب کے وجد آفریں ترانے ساتھ ساتھ پائے جاتے ہیں وہ کبھی مزدوروں اور کسانوں کی حالتِ زار پر آنسو بہاتے ہیں اور کبھی کسی ایک مجسمہ ناز کو خطاب کر کے اپنے دل آرزو مندی و امواتِ نہانی صاف صاف بیان کرنے لگتے ہیں جس میں کہیں کہیں مد سے زیادہ شوخی اور نگہبانی پیدا ہو جاتی ہے۔ تاہم مجموعہ کلام سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ وہ فطری شاعر ہیں اور انھوں نے محض فٹن کے طور پر شعر کہنے کی خونیں ڈالی ہے۔ پھر چونکہ آجکل کے بعض مشہور نوجوان شعرا کے برعکس تعلیم یافتہ بھی ہیں اس لئے اصول فن اور زبان و بیان کے انعام سے بھی ان کے اشعار خالی ہوتے ہیں۔ زیر تبصرہ کتاب انھیں کے کلام کا مختصر انتخاب ہے جس میں چھوٹی بڑی ۳۸ نظمیں، غزلیں اور قطعات شامل ہیں۔ ادبی حیثیت سے یہ مجموعہ دلچسپ اور لائق مطالعہ ہے۔

شمع انجمن | از جناب صادق انجیری صاحب ایم۔ اے۔ دہلوی تقطیع غور و خفاقت ۱۹۸ صفحات کتابت و طباعت بہتر قیمت غیر گردش خول صورت پتہ، دکتب خانہ علم و ادب دہلی۔

صادق انجیری صاحب آجکل کے ان افسانہ نگاروں میں سے ہیں جو ادب کی اس صنف میں

فن کار کی حیثیت رکھتے ہیں اور جو موضوع اصطلاح "ٹیکنک" سے پورے طور پر باخبر ہیں۔ زبان کی شستگی اور عذریہ ورثہ میں ملی ہے۔ اس سے پہلے صادق صاحب کے افسانوں کا ایک مجموعہ "چراغِ حرم" کے نام سے شائع ہو کر مقبول ہو چکا ہے اب انھوں نے یہ دوسرا مجموعہ شائع کیا ہے جس میں سولہ افسانے شامل ہیں، ان کا موضوع زیادہ تر سماجی اور معاشرتی اصلاح ہے، واقعیت کا رنگ پلاٹ میں بہت نمایاں ہے۔ امید ہے کہ "شیخ الجمن" کو بھی "چراغِ حرم" کی طرح مقبولیت حاصل ہوگی۔

بن باسی دلیوی | از اشرف صبوحی صاحب دہلوی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۹۰ صفحات۔ کتابت و طباعت عمدہ۔ گرد پوش خوبصورت قیمت بجا پتہ رکتب خانہ علم۔ ادب جامع مسجد اردو بازار دہلی۔

اشرف صبوحی صاحب دہلی کے ان چند نوجوان اربابِ قلم میں سے ہیں جن کو دلی کی ٹکسالی زبان میں لکھنے اور بات چیت کرنے کا بڑا اچھا سلیقہ ہے۔ موصوف کے قلم سے متعدد چھوٹی بڑی کہانیاں شائع ہو کر مقبول ہو چکی ہیں۔ اب انھوں نے ایک انگریزی ناول کا ترجمہ بن باسی بھول کے نام سے شائع کیا ہے یہ ترجمہ عام ترجموں کے برخلاف اس اعتبار سے آزاد ترجمہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں مترجم نے اصل کے ناموں اور مقامات کے بجائے ہندوستانی نام اور مقامات استعمال کئے ہیں جس سے یہ فائدہ ہو گا کہ پڑھنے والے کو ترجمہ میں اصل کا لطف آئیگا۔ افسانہ کا موضوع انسانی تمدن کی ابتدائی حالت ہے کہ یہ لوگ اس عہد میں کس طرح رہتے پتے تھے۔ ان کا لباس کیا تھا۔ معاشرت کے آداب، خیالات و عقائد، رسم و رواج۔ اور توہمات و مظنونات اور مشاغلِ حیات و واجبات زندگی کیا تھے۔ ان کی محبت کیسی سادہ اور ان کی فطرت کس درجہ بھولی بھالی ہوتی تھی۔ اس میں ایک حد تک مغربی علماء کے ان افکار و خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو وہ انسان کے ابتدائی دور تمدن و معاشرت سے متعلق رکھتے ہیں۔ ممکن ہے یہ واقعات ہندوستان کے ابتدائی تمدن کے خاکہ سے مختلف ہوں اور اس لئے ان سے کوئی تاریخی فائدہ مرتب نہ ہو سکے۔ بہر حال افسانہ اپنی افسانوی حیثیت میں بہت دلچسپ اور کامیاب ہے۔ ایک مرتبہ شروع کر دینے کے بعد ختم کئے بغیر اس کو ہاتھ سے رکھ دینا گوارا نہیں ہوتا۔

مسلمانوں کا عروج اور زوال

از جناب مولانا سعید احمد صاحب ایملے - مدیر برہان

مسلمانوں کی گزشتہ تاریخ، ان کے عروج و زوال کی ایک حیرت انگیز مگر ساتھ ہی عبرت آموز داستان ہے۔ اس کتاب میں اولاً خلافت راشدہ، اس کے بعد مسلمانوں کی دوسری مختلف حکومتوں، ان کی سیاسی حکمت عملیوں اور مختلف دوروں میں مسلمانوں کے عام اجتماعی اور معاشرتی احوال و واقعات پر تبصرہ کر کے ان اسباب و عوامل کا تجزیہ کیا گیا ہے جو مسلمانوں کے غیر معمولی عروج اور اس کے بعد ان کے حیرت انگیز انحطاط و زوال میں مؤثر ہوئے ہیں۔ اس کتاب کو پڑھ کر مسلمانوں کو اپنی تاریخ کے چہرہ کے تمام اچھے اور بُرے خط و خال بیک وقت نظر آسکتے ہیں اور اس کی روشنی میں وہ اپنے مستقبل کے لئے کوئی لائحہ عمل تجویز کر کے ایک معین اور سیدھی راہ پر گامزن ہو سکتے ہیں قیمت پندرہ روپے

قصص القرآن حصہ دوم

از مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوہاروی رفیق اعلیٰ ندوۃ المصنفین

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے واقعات و معجزات کے لیکر حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حالات تک ان تمام پیغمبروں کے سوانح حیات اور دعوت حق کی محققانہ تشریح و تفسیر جن کا تذکرہ قرآن مجید میں ہو چکا ہے۔ قصص القرآن جلد اول کی اشاعت کے بعد کتاب کی اہمیت اور اس کے پایہ اعتبار و تحقیق کے متعلق کچھ کہنا غیر ضروری ہے۔ ندوۃ المصنفین کو اس کتاب کی اشاعت پر فخر ہے یہ حقیقت ہے کہ اس درجہ کی کوئی کتاب کسی زبان میں اب تک شائع نہیں ہوئی۔ قیمت چار روپے۔ مجلد چار روپے آٹھ آنے۔

لئے کا پتہ:- منیجر ندوۃ المصنفین دہلی قروبل غ

بُرْهَانُ

شماره (۵)

جلد دہم

جمادی الاولیٰ ۱۳۶۲ھ بمطابق مئی ۱۹۴۲ء

فہرست مضامین:

۳۲۲	عقیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
		۲۔ شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک
۳۲۵	حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی	استدلاک و تصحیح
۳۲۸	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۳۔ امام غامدیؒ
۳۴۳	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب یوہاروی	۴۔ اصلاحی تہذیب
		۵۔ تلخیص و ترجمہ:-
۳۸۹	ع۔ ص	۶۔ ترکی مسئلہ امسے
		۷۔ ادبیات:-
۳۹۲	جناب روش صدیقی	کلام روش
۳۹۵	جناب المظفر نگری	اقتصادی مرکز
۳۹۷	ج۔ م	۸۔ تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

یوں تو ہر قوم کی ترقیات میں اس کے تعلیمی نظام کی عمدگی کو سہ زیادہ میں دخل ہوتا ہے لیکن جب کوئی قوم اپنا سیاسی اقتدار کھو بیٹھتی ہے تو اس وقت یہ ضرورت بہت زیادہ شدید ہو جاتی ہے۔ کیونکہ سیاسی بچا رگی کے عالم میں اب اس کے پاس صرف تعلیمی نظام کا ہی ایک ایسا چہرہ جالتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے افواج میں قومی روایات خصوصاً کا احترام باقی رکھ سکتی ہے اور جس کے تحت وہ بہتر فلاح و غالباً قیام میں قائم اور مدغم ہو جائیے محفوظ رہ سکتی ہے۔

پہلی وجہ سے کہ اس وقت مسلمانوں کے سیاسی اقتدار و عظمت سے محروم کر دیئے گئے تو اس ملک کے دورانیہ مفکرین و ارباب رائے نے مسلمانوں کی تعلیم کی طرف توجہ کی اور دن رات کی جدوجہد کے بعد مختلف تعلیمی ادارے قائم کئے علیگڑھ میں سرسید اور ان کے رفقاء نے سرسرتہ العلوم کی بنیاد رکھی جو آج ہندوستان کی ایک عظیم الشان یونیورسٹی کی شکل میں موجود ہے۔ دوسری طرف مولانا محمد قاسم نانوتوی اور ان کے ساتھیوں نے دیوبند میں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی جو آج نہ صرف ہندوستان بلکہ تمام براعظم ایشیا کی سب سے بڑی اسلامی اور دینی منوم و فنون کی درگاہ ہے۔ دونوں کا مقصد مسلمانوں کو ان تباہ حالیوں سے بچالینا تھا جن سے حکومت چین جانے کے باعث وہ دوچار ہو سکتے تھے۔ فرق صرف اتنا تھا کہ سرسید کے پیش نظر مسلمانوں کی دنیوی فلاح تھی اور علمایہ ربانین کی اس جماعت کا مقصد مسلمانوں کی دینی اور مذہبی حیثیت کا بقا و تحفظ۔ اور ان کو حکومت مسلطہ کے تہذیبی و تمدنی اثرات سے بچالینا تھا۔

یہ دونوں ادارے جن مقاصد کے ماتحت قائم کئے گئے تھے ان میں کامیاب رہے علیگڑھ نے ایک مسلمان پیدا کئے جو حکومت کے عہدوں اور دفتروں پر قبضہ کر سکیں اور دیوبند سے ایسے علماء کی جماعتیں نکلیں جنہوں نے ناموفق حالات و ماحول میں دینِ قیم کا بھرم رکھ لیا۔ اور اس کے پرچم کو سرنگوں نہیں ہونے دیا۔ ان دونوں

تعینی اداروں کا مقصد اگرچہ مسلمانوں کی فلاح و بہبود ہی تھا لیکن دین اور دنیا میں جو فرق و امتیاز ہے وہ ان اداروں کے طریق عمل میں رونما تھا۔ دونوں دو مختلف سمتوں میں جا رہے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ حلیف ہونے کے بجائے دونوں ایک دوسرے کے شدید مخالف اور حریف ہو گئے۔ اس تقابلی پہچان اثرات مرتب ہوئے وہ آج برائے العین مشاہدہ میں آ رہے ہیں۔ ایک نے اپنی توجہ مسلمانوں کی صرف دنیوی ترقی پر مرکوز رکھی اور ان کی دینی بدحالی و ابتری کی ذرا پروا نہیں کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان ڈپٹی کلکٹر، کلکٹر اور سپرنٹنڈنٹ ہو گئے۔ مگر شکل و صورت اور وضع قطع کے لحاظ سے یہ لوگ ایسے تھے کہ گویا فرنگی تہذیب کی مشنری کے کل پرزے بن گئے تھے۔ دوسری طرف اکثریت ایسے علماء کی تھی جو اسلامی علوم و فنون میں دستگاہ کا کل رکھنے کے باوجود وہ اس قابل نہیں تھے کہ جدید علمی دنیا کی بزمِ نوائیں میں پنکر اسلامی مسائل کو سمجھا سکتے۔

اس صورتِ حال کے باعث بعد میں دو درگاہیں اور پیدا ہوئیں۔ ایک ندوۃ العلماء لکھنؤ اور دوسری جامعہ ملیا اسلامیہ۔ ان میں سے پہلی درگاہ کا مقصد یہ تھا کہ علماء کو قدیم علوم کے ساتھ بعض ضروری علوم عصریہ سے بھی آگاہ کیا جائے اور ساتھ ہی قدیم نصابِ تعلیم میں جو نقائص ہیں ان کی اصلاح کی جائے دوسری درگاہ یعنی جامعہ کا مقصد علماء کا پیدا کرنا نہیں تھا بلکہ ایسے گریجویٹ مسلمانوں کی پیداوار تھا جو مغربی علوم و فنون کے ساتھ دینیات اور اسلامیات سے بھی آگاہ ہوں اور جنہوں نے تعلیم محض تعلیم کے لئے حاصل کی ہو نہ کہ حکومتِ موقتہ کے دفاتروں میں ملازمت حاصل کرنے کے لئے۔ غرض یہ ہے کہ تمام ہندوستان میں مسلمانوں کی یہی کل چار قومی درگاہیں تھیں جو اپنے اپنے سطحِ نظر کے ماتحت کام کر رہی تھیں۔ ایک خالص دینی دیوبند، دوسری خالص دنیوی یعنی علیگڑھ، تیسری دینی مگر دنیا آمیز، ندوہ۔ چوتھی دنیوی مگر دین آمیز یعنی جامعہ ان درگاہوں نے اپنے اپنے مخصوص انداز تربیت کے ماتحت جو افراد پیدا کئے وہ خواہ ایک دوسرے سے کتنے ہی مختلف بھی ہوں لیکن یہ واقعہ ہے کہ ان حضرات نے مسلمانوں کی قومی زندگی کو اپنے علم اور کردار سے ضرور متاثر کیا۔ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کیسی ہی ہو لیکن بہر حال محمد علی۔ شوکت علی۔ اور حسرت موہانی جیسے

اس کے فرزندوں پر ہندوستانی مسلمانوں کو اب بھی ناز ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اسلامی ہند کا مورخ شیخ الہند سید محمد انور شاہ کشمیری، عبید اللہ سندھی کو کبھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اربابِ ندوہ و جامعہ نے تعلیم اور تصنیف و تالیف کے میدان میں جو خدمات انجام دی ہیں وہ بھی مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی کی تاریخ میں لائقِ فخر و شہرت ہیں۔

لیکن یہ جو کچھ آپ نے سنانا درگاہوں کا کل کا حال تھا۔ آج ان سب کی جو حالت ہے وہ حد درجہ مایوس کن اور تشویش انگیز ہے۔ جامعہ اور علی گڑھ پر تو کچھ بھی فرصت میں تفصیلاً لکھا جائیگا۔ ندوہ اور دیوبند دونوں کی موجودہ حالت یہ ہے کہ اب یہاں تعلیم و تعلم سے زیادہ اربابِ سیاست کی اقتدار طلبی کے ہنگامے گرم ہوتے ہیں۔ ابھی پچھلے دنوں دفترِ برہان میں طلباءِ ندوہ کا جو طویل مراسلہ موصول ہوا تھا اگر اس میں کچھ بھی صداقت ہے تو اس سے یہ اندازہ ضرور ہوتا ہے کہ ندوہ اپنی تعلیمی خصوصیات سے روز بروز دور ہوتا چلا جا رہا ہے اور وہ اپنی انفرادیت کھو کر عام عربی کے مدارس کی صف میں شامل ہوتا جا رہا ہے۔ اب بہاؤ دیوبند تو اس کا حال ندوہ سے بھی زیادہ المیہ ناک ہے جو درگاہِ مسلمان طلبہ کی خالص تعلیمی اور اخلاقی تربیت و اصلاح کے لئے قائم کی گئی تھی اور جہاں کے علماء کے لئے اربابِ باطن ہونا بھی ضروری سمجھا جاتا تھا اب وہ اقتدار طلبی کی جنگ کا میدان بن کر رہ گئی ہے۔

اگرچہ دیوبند کی علمی خصوصیت و شان تو حضرت شاہ صاحبؒ کی علیحدگی کے وقت ہی رخصت ہو گئی تھی، لیکن اب تو بالکل ہی اندر صیر نظر آتا ہے۔ پرانے اور تجربہ کار اساتذہ کی جگہ نامعروف اور نا تجربہ کار مدرسین رکھے جا رہے ہیں اور پھر لطف یہ ہے کہ ان لوگوں کے ناموں کے ساتھ بڑے بڑے القاب و آداب لکھ کر مسلمانوں کو فریب دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

فالی اللہ المشتکی ومنہ المرنجی

شاہ ولی اللہ اور ان کی سیاسی تحریک

اشتراک و تصحیح

حضرت مولانا عبید اللہ صاحب سندھی

ہمارے دوست عام طور پر جانتے ہیں کہ جب سے ہند میں واپس آئے ہم نے کسی سیاسی جماعت سے - پورے اشتراک کا کبھی ارادہ نہیں کیا۔ بلکہ ایک ایسے فکر کی دعوت دیتے رہے جو ملک کی عام ذہنیت و بہت دور ہے۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ جو پارٹی امام ولی اللہ کی فلاسفی پر بنے گی۔ وہی ہماری وطنی یا ضرورتیں پوری کرے گی۔ ہمارا یہ فکر اور زمانہ کی وہ فضا کہ اہل علم بھی نہیں جانتے کہ امام ولی اللہ واقعی فلاسفر تھے۔ یا انھوں نے کوئی ایسا سیاسی تخیل پیدا کیا ہے۔ جو آج جمہور کے ترقی کن طبقہ کے مزاج سے سازگار ہو سکتا ہے۔

اپنے افکار کا تعارف کرانے کے لئے ہم نے دارالرشاد میں رہنے رفقا کے اجتماع عمومی کے ایک جلسہ میں ج ن سندھ ساگریشل پارٹی کے اس اسی پروگرام کا اعلان کیا۔ اسے سندھی، اردو، انگریزی میں شائع کرایا۔ پھر اس کی توضیح میں مقالات لکھے۔ خطبات دیئے وہ سب ہمارے مرکزی فکر سمجھنے کے لئے تہیہ کا کام دیتے ہیں۔

آخر میں مفکرین کا ایک خاص حلقہ سنجیدگی سے ادھر متوجہ ہوا۔ وہ سمجھنا چاہتے ہیں کہ ہند میں بڑے عظیم میں اگر ایک ایسی سوسائٹی جو خاص فکر لیکر پیدا ہوتی ہے اور تحریکات و مسائل کی جدوجہد سے اپنے لئے عالمگیر ترقی کا پروگرام بنالیتی ہے۔ کیا اس عظیم الشان جماعت کی تمام ضرورتیں کسی ایسی نیشنل پارٹی کی تشکیل ہو پوری ہو سکتی ہیں جو امام ولی اللہ کے فلسفہ اور سیاست سے اس کی تعلق رکھتی ہو۔

ان کے افکار میں ہلکا سا توجہ پیدا کرنے کے لئے ہم نے پہلے امام ولی اللہ کی حکمت کا اجمالی تعارف کرایا۔ اس کے بعد ان کی سیاست کا۔ ہم امام ولی اللہ کو الہیات میں اور اقتصادیات میں ایک مستقل امام فرض کر کے مضامین لکھتے ہیں۔

پہلے رسالہ میں بھی اگرچہ بعض خیالات نئے تھے مگر انھیں ناقابلِ برواشت نہیں سمجھا گیا۔ البتہ دوسرے رسالہ میں جو کچھ لکھا گیا ہے۔ اس میں مختلف جماعتوں کے لئے مزاحمت کا کافی سامان موجود ہے۔

جس قدر احزاب پہلے سے امام ولی اللہ کی طرف منسوب ہیں یا جس قدر جماعتیں ان کی مخالفت تحریکوں کو چلا رہی ہیں اور اپنے تفوق کا دعویٰ بھی رکھتی ہیں ان کے افکار سے اس رسالہ میں تعرض نہ کرنا ممکن ہی نہ تھا۔ اس لئے نسبتاً اس پر زیادہ توجہ ہو چکی ہے۔

ہمارے بعض دوستوں نے مشورہ دیا تھا کہ اس سیاسی رسالہ میں بہت سے نئے خیالات ہیں۔ ہم جلدی نہ کریں۔ اہل علم کو سوچنے کا موقع دیں اس لئے سال بھر ہم خاموش رہے۔ اس عرصہ میں ہم نے ایک نیا رسالہ ترتیب کیا ہے۔ جس میں امام ولی اللہ کی تصانیف سے مختلف فوائد بغیر کسی حاشیہ آرائی کے جمع کر دیئے ہیں اس کے شائع ہونے پر اہل علم کے لئے غور کرنے میں آسانی ہوگی۔ لیکن بعض عزیز دوستوں کا تقاضا ہے کہ ہم اس موضوع پر ایک مقالہ ضرور لکھیں جس سے بعض غلط فہمیاں دور ہو جائیں گی۔ اس لئے مناظرہ یا مجادلہ سے بچکر اپنے مطالبہ کی توضیح کے لئے ہم نے یہ تبصرہ طیار کر دیا ہے۔ اگر اس طرح ہم بعض دوستوں کے ذہنی انشاز کو کم کر سکتے ہیں تو ہم اسے خدا کا خاص فضل سمجھیں گے۔ واللہ ہو المستعان۔

باب اول جس میں امام ولی اللہ کے خاندان کا ذکر ہے

حکیم الہند امام ولی اللہ دہلوی ^۱ چونکہ عقلی اجتماعی اصول پر تاریخ ہند کا مطالعہ کرنے میں ہم کسی مورخ کو امام نہیں مانتے اس لئے ہمارے لئے ضروری ہے کہ جس فلسفہ کا ہم تعارف کر لیتے ہیں۔

اس کی ماہیت۔ اور جس زمین اور زمان سے ہم استر ربط دیتے ہیں اس کے متعلق اپنا طرزِ تشکر و احترام بیان کریں تاکہ ہمارا نظریہ سمجھنے میں اصطلاحی اختلاف سے غلط فہمی نہ تیز سکے۔

(الف) جب انسانیت کا ایک حصہ کسی ٹیٹے قطعہ زمین میں لٹتی ریت تک مل جل کر رہتا ہے اور قدرت الہیہ اس کی طبعی ترقی کے ساتھ عقلی اور اخلاقی بندوبست کا سامان بھی ہمہ پہنچائی ہے۔ یعنی اس میں انبیاء کرام اور اولیاءِ عظام کے ساتھ صلحِ سلاطین اور حکام بھی پیدا ہوتے ہیں یا حکماء اور شعراء کے ساتھ عدالتِ شعار بادشاہ اور بلند ہمت سپاہی برسرِ کار آتے ہیں۔ اس طرح وہ بڑی قوم ترقی کے تمام مدارج طے کرتی ہے اپنی حکومت کا نظام بناتی ہے جس سے نظم کی کچھ گنتی ہو بشرِ بہائی سب علم و ہوش پیدا کرتی ہے جس سے رفائیت عامہ کا سامان ہم پہنچتا ہے۔ اس کی ہمسایہ قومیں اس کی رفاقت اور برتری میں اپنی فلاح سمجھتی ہیں۔ اگر اس کی اجتماعی تاریخ کو انسانیت کے عام پسند عقلی، فکری و اخلاقی پروردگار کی جانب سے حکومتِ الٰہیان یا فلسفہٴ تاریخ کہا جائے گا۔

(ب) ہم ہند کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی تاریخ کے دوسرے ہزارے شروع کرتے ہیں ملت اسلامیہ میں سلطان محمود غزنوی نے ہند کو مشہور قلعہ ”ہند“ فتح کیا۔ اور لاہور کے ہندو راجہ کے نو مسلم نواسہ کو اس کا حکم بنایا جس طرح امیر المؤمنین فاروقی اعظمؓ نے مدین فتح کر کے سلمانِ فارسیؑ کو اس کا پہلا حاکم بنایا تھا۔

(ج) ہند، دربارے سندھ کے مغربی کنارہ پر ایک کے قریب واقع ہے۔ اس سرزمین کے عام باشندے پشتو بولتے ہیں۔ پستان یا پٹھان ہندوکش سے بحرِ عرب تک ہند کے شمال مغربی پہاڑوں اور میدانوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ کابل غزنی قندھار، پٹانہ اور کوئٹہ اس کے مشہور شہر ہیں۔ چونکہ علمی تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ پشتو بھی کشمیری پنجابی سندھی کی طرح سنسکرت کی شاخ ہے اس لئے ہم اس قوم کو ہندوستانی اقوام میں شمار کرتے ہیں۔ اس قوم نے دوا بہ ننگ و حمن میں ایک وسیع خطہ کو اپنا وطن (روہیلکھنڈ) بنایا ہے۔

(۴) سلطان محمود غزنوی سے شروع کر کے امیر تیمور کے حملہ تک ہم ہندوستانی تاریخ کا پہلا دور

مانتے ہیں اور امیر تیمور سے بہادر شاہ تک دوسرا دور۔ دوسرے دور میں عالمگیری کے بعد تنزل شروع ہوا۔ عموماً تنزل شروع ہونے کے بعد ہی قوموں کا فلسفہ معین ہوتا ہے۔ ہمارے امام الائمہ بھی اسی عہد کے امام الانقلاب ہیں۔

(الف) کسی عقلی یا مذہبی تحریک کو کسی خطہ زمین کی طرف منسوب کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کا مرکز اس سرزمین میں ہو۔ اس لئے ہندو کا اسلامی دور میں ہم مسلمانان ہند کی کسی تحریک کو اس وقت تک ہندوستانیت سے موصوف نہیں بنا سکتے۔ جب تک اس کا مرکز ہند میں پیدا نہ ہو چکا ہو۔

(ب) امیر المومنین عثمان کے زمانہ میں کابل فتح ہوا۔ اور ولی بن عبد الملک کے زمانہ میں سندھ فتح ہوا۔ مگر اسے ہم خلافتِ عربیہ کا ایک حصہ مانتے ہیں۔ یہاں ہندوستانیت کا ذکر نہیں ہو سکتا۔

(ج) سلطان محمود غزنوی نے اسلام کے لئے ہندوستانی مرکز کی بنیاد قائم کر دی وہ اہلوازہ میں اپنا مرکز حکومت منتقل کرنا چاہتے تھے۔ خلیفہ المسلمین نے سقوطِ بغداد سے بے غمخوڑا عرصہ پہلے دہلی کے حکمران کو سلطانی اختیارات استعمال کرنے کی اجازت دی۔ گویا خلافتِ اسلامیہ کے اندر ہندوستانی مسلمانوں کا اپنا مرکز بن گیا۔ اس دور کے اخیر تک سلاطینِ دہلی اسلامی خلافت سے کم و بیش تعلق رکھتے رہے ہیں، (۳) امیر تیمور کے حملہ کے بعد ہندوستانی مرکزِ بیرونی تعلق سے آزاد ہو گیا۔ سکندر لودی نے غالباً

پہلی منتقل حکومت بنائی۔ اس نے اگرہ بنایا۔ ہندوؤں کو فارسی پڑھا کر دفتروں کے کام میں ذخیل بنایا۔ اس کے بعد شیر شاہ نے مالی انتظام ہندوؤں کے سپرد کیا جسے اکبر نے درجہ تکمیل تک پہنچایا ہے۔ ہم جلال الدین اکبر کو ہندوستانیت کا موسس نہیں مانتے۔

(الف) اکبر مذہبی عالم نہیں تھا۔ علماءِ ماس کے ساتھ اخیر تک میسر رہے۔ ان کی رہنمائی سے اگر اس نے غلطیاں کی ہیں تو ”اثر علی من افاء“۔ ہم تو یہ جلتے ہیں کہ اگر اکبر نہ ہوتا تو عالمگیری جیسا مسلمان بادشاہ ہند کو نصیب نہ ہوتا جس کی نظیر دنیائے شاہی نظام میں نہیں ملتی۔ ہم عالمگیری کی ہی برکت مانتے ہیں کہ امام ولی اللہؒ

جیسا حکیم ہند میں پیدا ہوا۔

(ب) امام ربانی شیخ احمد سرہندی الہری دربار کی اصلاح کرتے رہے۔ اس میں وہ پورے کا میاں ہوئے۔ آخر میں جہانگیر ان کا اتباع کرنے لگا جس کا نتیجہ نکلا کہ شاہجہاں امام ربانی کے پسندیدہ طریقہ پر حکومت چلا رہا۔ اس کے ہوتے ہوئے ہم جانتے ہیں کہ شاہجہاں کا دربار انانیت عامہ کو اسلام کا مرکز نہیں بنا سکا (ج) ہمارا دعویٰ ہے کہ امام ولی اللہ شاہجہانی سلطنت سے بہترین نظام کی دعوت دیتے ہیں۔ گویا جس کام کی ابتداء امام ربانی سے ہوئی اس کی تکمیل اللہ تعالیٰ نے امام ولی اللہ کی معرفت کرائی اس طرح ہم امام ولی اللہ کو خاتم الحکما مانتے ہیں۔

(م) امام ولی اللہ نے اپنے مختلف الہامات کا ذکر کیا ہے۔ ہم ان میں سے ایک حصہ کو خاص ترتیب سے لکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(الف) امام ولی اللہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نے ہمیں ایسی تحریک کا امام بنایا ہے جس کا عنوان ہے ”فک کل نظام“ (فیوض الحرمین) کیا یہ انقلاب نہیں ہے۔

(ب) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ اگر ہماری تحریک فوراً کامیاب ہو جاتی تو امام کا خروج اور مجمع کا نزول متاخر ہو جانا اگر وہ آہستہ آہستہ اپنا اثر دکھلائے گی (تغیبات) کیا یہ انقلابی پروگرام اس بڑے انقلاب کا قائم مقام نہیں ہے جس کے لئے مسلمانوں کے ساتھ یہود و نصاریٰ بھی صدیوں سے انتظار کر رہی ہیں۔

(ج) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری اولاد کے پہلے طبقہ میں علم حدیث پھیلے گا اور دوسرے طبقہ میں علم حکمت کی اشاعت ہوگی (تغیبات) کیا امام عبدالعزیز سے حدیث کا شیوع نہیں ہوا کیا مولانا رفیع الدین کی تکمیل الاذہان اور مولانا محمد اسماعیل شہید کی عبقات نے حکمت کا نیا اسکول نہیں قائم کر دیا۔

(د) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ ہماری بیٹیوں کی اولاد بچہ افرد پیدا ہونگے جو ہمارے

بیٹوں کے بعد ہر اکام مکہ معظمہ میں بیٹھ کر کریں گے۔ (قول جلی بجالہ الخاف النبلا) کیا الصدر الحمید مولانا محمد الحق اور الصدر الحمید مولانا محمد یعقوب اس کا مصداق پیدا نہیں ہوئے۔

(۵) امام ولی اللہ نے فیوض الحرمین میں خلافت کی دو قسمیں بنائیں۔ خلافت ظاہرہ و خلافت باطنہ (الف) خلافت باطنہ میں امام ولی اللہ حکومت کا وہ درجہ شامل ملتے ہیں جو تعلیم اور دعوت کے زور سے پیدا ہوتی ہے۔ امام ولی اللہ دعوت کرتے ہیں کہ اس قسم کی حکومت اسلام نے قرآن عظیم کی دعوت کی تنظیم سے مکہ معظمہ میں پیدا کر لی تھی۔ اس کا ذکر فتح الرحمن میں سورہ رعد کے آخر میں۔ اور فیوض الحرمین میں موجود ہے۔

(ب) امام ولی اللہ خلافت ظاہرہ کے لئے محارب ضروری قرار دیتے ہیں۔ ملک کا خراج بزور ہتھیار کر کے مستحقین کو پہنچانا مصارف عامہ میں خرچ کرنا اور عدالت کا نظام بزور قیام کر کے مظلومین کی حمایت کرنا اس کے اہم اجزاء ہیں وغیرہ وغیرہ یہ خلافت اسلام کے مدنی دور میں پیدا ہوئی۔

(ج) قول جلیل اور فیوض الحرمین بار بار پڑھنے سے یہی سمجھ میں آتا ہے۔ امام ولی اللہ اپنے خاندان میں تصوف کا سلسلہ اس لئے قائم کرتے ہیں کہ وہ خلافت باطنہ کے قیام کا وسیلہ بن جائے۔ مولانا شبید جب امیر شہید کی فوجی طاقت کا ان کے محاربین سے مقابلہ کرتے ہیں تو امیر شہید کے بابائین کو سپاہی کا درجہ دیتے ہیں۔ یہ اسی اصطلاح پر منطبق ہو سکتا ہے۔

(د) ہم نے یورپین انقلابی پارٹیوں کے نظام کا کافی مطالعہ کیا ہے۔ اس سے ہمارے دماغ میں سیاسی پروگرام بنانے اور سمجھنے کا ملکہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہم اگر امام ولی اللہ کی خلافت باطنہ کے فکر کو آج کے سیاست دانوں کے سامنے پیش کریں گے تو اسے انقلابی پارٹی کا نام دیں گے جو عدم تشدد (نان وائیلنس) کی پابند ہو۔

(۶) امام ولی اللہ نے دعویٰ کیا ہے کہ خدا نے انھیں یوسف علیہ السلام کے قدم پر چلنے کے کو مفلور کیا ہے۔

(الف) پہنچتی وہ امتِ محمدیہ میں وہی کام کریں گے جو یوسف علیہ السلام ملتِ اسرائیلیہ میں کر چکے ہیں (ب) ہم جانتے ہیں کہ یوسف علیہ السلام نے ایک غیر اسرائیلی بادشاہ سے اختیارات حاصل کرنے کے اولاد یعقوبؑ کی حکومت کا اساس قائم کر دیا تھا۔ اسی یوسفی حکومت کی ایک برکت ہے کہ بنی اسرائیل کو اپنی حکومت قائم کرنے کے لئے تیار کر گئی۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ امام ولی اللہؒ اپنے زمانہ میں دہلی کے بادشاہوں کو کسری اور قصر کا نمونہ جانتے تھے اس لئے ان کے سارے نظام کو بدلنا اپنا نصب العین بنالتے رہے۔ مگر علی پروگرام فقط داخلی انقلاب سے شروع کیا تھا وہ امر سلطنت میں اپنا فکر پھیلا کر نظام سلطنت درست کرنا چاہتے تھے۔ (د) نجیب آباد کا مدرسہ اسی لئے حکمت الامام ولی اللہؒ کی درس گاہ بن گیا تھا۔ مرثیوں کی شورش کو وہ احمد شاہ کے ذریعے ختم کر دیتے ہیں۔

(ه) جن حضرات نے ہماری طرح امام ولی اللہؒ کی تحریک کا مطالعہ نہیں کیا جب وہ دیکھتے ہیں کہ امام ولی اللہؒ سلطانی اختیارات میں تبدیلی کی کوئی کوشش نہیں کرتے تو انہیں امام الانقلاب ماننے میں تامل کرتے ہیں۔

(و) امام ولی اللہؒ خیر القرون کو شہادت عثمان تک (جو مسیح سے ۸۷ سال بعد واقع ہوئی) محدث کر دیتے ہیں۔ (ازالۃ الغبار)

(الف) اسی زمانہ کو وہ ہوالذی ارسل رسولہ بالحدی و دین الحق لیظہرو علی الدین کلمہ کا مصداق قرار دیتے ہیں ازالۃ الغبار کے ابتدائی باب میں اس آیت کی تفسیر پورے غور سے پڑھنی چاہئے۔ امام ولی اللہؒ کی حکمت کا یہ مرکزی مسئلہ ہے۔

(ب) امام ولی اللہؒ اس دور کے علی کا زمانہ مسلمانوں کے مشورہ اور اتفاق سے جاری ملتے ہیں (یہ فکر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کتابوں میں بھی ملتا ہے) اسی زمانہ کو وہ نزولِ قرآن کے مقاصد

کافورہ مانتے ہیں۔

(ج) امام ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ الباقی اس دور کو انسان کی نچرل ترقی کا آخری درجہ ثابت کرتے ہیں۔ باب الحاجۃ لی دین مسیح الادیان غور سے پڑھنا چاہئے۔

(د) ہمارا خیال ہے کہ اس دور کی علمی اور عملی تاریخ جس قدر امام ولی اللہؒ نے ضبط کر دی ہے۔ وہ ہمیں کسی مصنف کی کتاب میں نہیں ملتی۔ اسی لئے ہم امام ولی اللہ کی کتابیں بیت الحکمت میں پڑھنا چاہتے ہیں۔

(ه) ہم سمجھتے ہیں کہ امام ولی اللہؒ قرآن عظیم کی اس علمی اور عملی تعلیم کو انسانیت عامہ کے لئے انفرشیل - انقلابی پروگرام ملتے ہیں۔ لئے ہم اس دور میں انھیں اپنا امام مانتے ہیں۔

(و) اگر کپٹل کے مصنفین کو انقلاب کا باب مانا جاتا ہے تو جس حکیم نے خیر المقترون کی انقلابی تاریخ کو سہد کی علمی زبان میں عام عقلی اصول کے مطابق بنا کر ضبط کر دیا ہے۔ اسے امام انقلاب ماننا محض خوش اعتقاد ہی پر مبنی نہیں سمجھا جائیگا جبکہ اس نے یوسف علیہ السلام کی طرح انقلاب کا راستہ بھی صاف کر دیا ہو تو خود بخود یہ ہمارا خیال ہے کہ اس مضمون کو واضح کرنے کے لئے محمودیہ کا خطبہ یہاں پر نقل کر دینا مفید ہوگا۔ یہی وہ رسالہ ہے جسے ہم نے بیماری کے وقتوں میں مرتب کیا ہے۔

”زمانا هذا زمان انتقال من دورالی دور فقد انقضى دور الملوكية التي سبها البلاطين من عصر السلطان محمود الغزنوى والسلطان محمد الغورى الى زمان السلطان شاهرهه والسلطان عالمگير انار الله برهانية“

وقد عرف من تعمق في مطالعة فلسفة التاريخ ان طائفة من العلماء والامراء كانوا قد تمسوا القبول نوع من نظام الجمهورية لانقلابية بقيادة يثيو سلطان قبل سقوط الدولة الهندية لكن خباوة عامة الملكستين ودعاية الراسمالين المتعطلين نومت عوام بلادنا فلم يكامل الانتباه الابدع سقوط الدولة العثمانية۔

كذلك يعرف من شامل في تاريخ البشر ان نظرية الجمهورية انما ارتقت بالتدريج الطبعی في

بلاد اور وبا و احوالہ اکل ملے تبھت من الشرقین مثل روسیا و جاپان ثم ترکیا و ایران لم یکن له بدن
تقلید اور وبا فی النظام العسکری والصناعی والا داری للبرلیانی ففعلن اذا اردنا تنظیم فحضة مله ہندیہ
لا نقدر علی مخالفتہ اور وبا ومن تبعہم کلہم۔

وبعد ذلک قد عرض لنا فی زمانہ عارض ادھش انکارنا ہوان دعاۃ الجمهوریۃ من اکرہ و ابیر
عامہم یغفون الدین راساً بقیئانی حیرۃ لان التاخر عن الانقلاب یتجبر الذلۃ والہوان والتقدم
علی جہم یغنی الی ہدم الدین۔

لقد کابدنا مشقتہ شدیدۃ فی مطالعۃ تاریخ من تقدم علینا فبعد ذلک حصل لنا الیقین
باننا الخیر و ہم من تلك المحالۃ الحائرۃ الموصلة الی الیاس والقعود فی حاجۃ شدیدۃ الی تعیین امام من ائمتہ
الدین یمھدی الی الرشید نقدی بنی الطوار الانقلاب الی طر علینا و حصل لنا الیقین باننا لا یصل لہذا المنصب
الجلیل الا من یمکن عارفاً کاملان فی المعرفۃ الالہیۃ اما لتحقق فی العلوم الشرعیۃ ما ہر فی المحکمۃ العلمیۃ و یمکن
مع ذلک من نشاء فی بلادہنا فی عصر الاضطراب الماضی لیمت کامل رسوخ فی معرفۃ امراض اجتماعیتنا العامۃ الخافۃ
فیفھم ربنا الرحمن حملاً کثیر اذ ہدنا الی امام ترثم بالمثل المشہور فی الوری ومن الرحیف وقد رکت
غضضاً و هو امام ائمتنا الذین اخذنا عنہم علوم الدین و معارفہ عامتہ و تاریخ الاجتماعیۃ الہندیۃ خاصۃ
و مشائخنا منذ ما تئمت سنۃ خمس و اعلی نظریات ذلک الامام و عملیاتہ و ما اخرجت سلسلۃ اجتہادہم
و مجاہدہم کابر اھم کابر رضی اللہ عنہم۔

(۸) امام ولی اللہ دہلوی کرتے ہیں کہ ہند کے معمرانوں سے اپنی حکومت قائم کرنے کی طاقت اس
وقت افغانی طرف منتقل ہو چکی ہے۔ خیر کثیر یہ کہ ہم یہ کہ افغان بھی ہندوستانی اقوام میں سے ایک قوم ہو
جس میں ایرانی ترکی اسرائیلی عربی قبائل مخلوط ہو چکے ہیں۔

(الف) ہمارا خیال ہے کہ اسی غرض سے انگریزی انقلابی پارٹی کو افغانوں سے ملانا

ضروری سمجھتے ہیں۔ امام عبدالعزیز کے آخری کاموں کا مرکز الامیر الشہید اور مولانا عبدالحی اور مولانا محمد اسماعیل کا اجتماع نقطان کے لئے افغانستان کی ہجرت کا فیصلہ امام عبدالعزیز نے کیا تھا۔ اگرچہ عمل ان کی وفات کے بعد شروع ہوا۔ (ب) ہمیں معلوم ہے کہ مولانا محمد قائم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روحانی طور پر معلوم ہوا تھا کہ افغانوں کی طرف توجہ کرنی چاہئے۔

(ج) مدرسہ دیوبند اور اس کے متبعین میں مولانا شیخ الہند کا مقام مخفی نہیں، وہ نجینا چالیں برس مدرسہ چلاتے رہے ہیں۔ ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ دیوبند نے جس قدر طالب علم یو۔ پی میں پیدا کئے اسی کے بعد اس نے اپنے طالب علم سب سے زیادہ افغانستان اور اس کے دونوں طرف یا عستان اور زکستان میں پھیلائی ہیں۔ (د) مولانا شیخ الہند کی خاص تربیت کا نتیجہ تھا کہ ہم کابل میں سات سال حکومت کا اعتماد حاصل کر کے رو سکے۔ ہمارا خیال ہے کہ جمعیۃ الانصار اور نظارۃ المعارف میں اگر ہم کام نہ کر چکے ہوتے تو ہمارے کابل جانا محض بیکار ہوتا۔ عجب معاملہ ہے حضرت شیخ الہند کے حکم سے ہیں بغیر پروگرام کے کابل جانا پڑتا ہے۔ حکومت افغانی کے توسط سے ہمیں ہدایات مل جاتی ہیں۔ ہم باہر جا کر سمجھ سکتے ہیں کہ امام عبدالعزیز نے مولانا شیخ الہند تک ہمارے تمام کام کا بڑا ایک سلسلہ میں کام کرتے رہے ہیں۔

سراج الہند امام | امام عبدالعزیز زبستان المحدثین میں موطا کا تذکرہ لکھتے ہوئے فرماتے ہیں۔ حضرت شیخنا عبدالعزیز دہلوی | وقد وثنا فی کل العلوم والامور شہ فی اللہ قدس سرہ۔ گویا وہ اپنے تمام علمی اجتماعی سیاسی امور میں اپنے والد ماجد کے مقتدی ہیں۔

(۱) جو انقلاب امام ولی اللہ نے اپنے زمانہ میں خواص سے مکمل کرنا چاہتے تھے وہ اگر نہیں ہو سکا، تو اس کا مقصد کہ امام عبدالعزیز اپنے حالات زمانہ کے مطابق عوام سے پورا کرنا چاہتے ہیں نصب العین میں کوئی فرق نہیں آیا۔

(۲) امام ولی اللہ کے شروع زمانہ میں یہ خیال صحیح تھا کہ دہلی کی سلطانی حکومت کو تسلیم کر کے ہمارے

ذریعہ سے غیر القرون کے نمونہ کا پروگرام جاری کیا جائے مگر امام عبدالعزیز کے زمانہ میں سلطانی حکومت اتنی کمزور ہو چکی تھی کہ داخلی خارجی سامے نظام برسنے کے سوا کام نہیں چل سکتا تھا۔ اس لئے انھوں نے ہند کے دارالحرب ہونے کا فتویٰ دیا۔

(الف) اس کا اہل انقلاب کے لئے عوام مسلمانوں کو طیار کرنا امام عبدالعزیز کا خاص کارنامہ ہے۔ عوام کو سیدھا مخاطب کرنا شروع کیا۔ ہندوستانی زبان میں علوم دینی کا ترجمہ امام عبدالعزیز کے اصحاب کا کام ہے (ب) امام ولی اللہ نے جن قدر تصانیف لکھی تھیں وہ فقط اعلیٰ طبقہ کے کام آتی ہیں ان کے مخاطب یا امر میں یا اعلیٰ درجہ کے اہل علم یا کامل المعرفت صوفیائے کرام مگر امام عبدالعزیز کشف و عقل کی عام فہم چیزیں نقلی علوم کی تفسیر میں استعمال کرتے ہیں۔ گو یا اپنے والدین کے علوم کو عوام کی زبان میں نکلتے ہیں۔ تفسیر فتح العزیز کو فتح الرحمن سے اور تحفہ اشاعرہ کو ازالۃ الخفا سے ملا کر پڑھئے۔

(ج) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید مولانا محمد اسماعیل الصدر رحمہ اللہ مولانا محمد اسحق الصدر رحمہ اللہ مولانا محمد یعقوب بک امام اہل العقل مولانا رفیع الدین اور امام اہل النقل مولانا عبد القادر سے اگر کوئی اجتماعی کام بن پڑا ہے تو اسے امام عبدالعزیز کے نامہ اعمال میں لکھنا چاہئے۔

(د) الامیر الشہید کے مباہیین سب کے سب ان سے بیعت کرتے ہیں تو امام عبدالعزیز کے طریقہ میں بیعت کرتے ہیں۔

ہمارا خیال ہے کہ امام عبدالعزیز کے لئے یہی ایک کمال کفایت کرتا ہے کہ ان کی تربیت سے ہندوستانی مسلمانوں میں سے عوام بھی اپنی سلطنت سنبھالنے کے قابل ہو گئے۔

مولانا شہید فرماتے تھے کہ میرا اس سے زیادہ کوئی کمال نہیں کہ میں اپنے دادا کی بات سمجھ کر اسے اپنے موقع پر بٹھا دیتا ہوں۔

الصدر الشہید
مولانا محمد اسماعیل الدہلوی
روح الانقلاب

(۱) الف) عباقت کے پہلے اشارہ میں شیخ اکبر اور امام ربانی کے مسالکت وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا

فرق واضح کر کے ہر ایک فکر کے فوائد ضبط کرنے کے بعد امام ولی اللہ کو دونوں بزرگوں سے بلند ثابت کیلئے۔

(ب) صراطِ حقیم میں الامیر الشہید کے منشورات اور ملفوظات لکھتے ہیں مگر امام ولی اللہ کی اصطلاحات کو تطبیق دینے کے بعد گویا وہ ہر ایک امام کو امام ولی اللہ کی میزان پر تولنے کے بعد قبول کرتے ہیں۔

(۲) (الف) امام ولی اللہ نے خیر القرون کے علوم تحریر کئے ہیں اور خواص کو پڑھایا اس کے بعد امام عبدالعزیز نے خواص کو تعلیم دیکر انھیں عوام کی تعلیم کا واسطہ بنایا۔ الصدر الشہید نے ہند کی مرکزی سوسائٹی (دہلی) کو ان علوم سے رنگین بنایا۔

(ب) ہمارا خیال ہے کہ اگر الصدر الشہید کے ساتھیوں کی خدمات مقبول نہ ہوتیں تو امام ولی اللہ کے علوم پر دوسو برس بعد بحث کرنا ناممکن ہو جاتا۔ اسی انقلابی روح نے ان علوم کو زندہ کر دیا ہے۔

(۳) ہمارا خیال ہے کہ الصدر الشہید کو اگر خلافت کبریٰ سونپی جاتی تو لت فاروقی اعظم کی طرح چلمتے ہمیشہ شہید نہ انھیں خدمتِ خلق پر اپنے اسوہ حسنہ سے لگایا۔ تو وہ گھوڑوں کے لئے گھاس کھودتے۔

(۴) ان کی کتاب تقوینۃ الایمان میرے ابتدائے اسلام کا واسطہ بنی ہے اس لئے وہ میرے مرشد اور امام ہیں۔ رضی اللہ عنہم۔

امام محمد اسحق الصلوٰی | حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی فرماتے ہیں۔ مولانا محمد اسحق دہلوی ہاجر رحمۃ اللہ علیہ کے تمام (الصدر المحمدی نائب الامیر الشہید) ہندوستان کے علماء رحمہمین کے استاد و استاذ زادہ تواسہ و شاگرد و خلیفہ مولانا شاہ عبدالعزیز قدس سرہ کے ہیں۔ (فتاویٰ رشیدیہ)۔

(۱) (الف) ایک انقلابی تحریک میں پہلا درجہ ہے۔ سوسائٹی میں انقلاب کے لئے عقلی نظام (فلسفہ) سوچنا اس درجہ کو ہم امام ولی اللہ میں منحصر مانتے ہیں۔

(ب) اس کے بعد دوسرا درجہ اس کے پیرو گینڈے کا ہے۔ پیرو گینڈہ کی کامیابی پر پارٹی کا نظام بننا ہی جو اپنے ممبروں پر حکومت پر لکھتا ہے یعنی خلافت باطنی اس درجہ کو ہم عبدالعزیز کا کمال مانتے ہیں۔

(ج) اس کے بغیر سراسر درجہ دوسری پارٹیوں سے مقابلہ کر کے ان کے مقبوضات فوج کرنا ہے اس سے انقلابی حکومت (خلافتِ ظاہرہ) پیدا ہوتی ہے۔ ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں بدرجہ امیر شہید اور ان کے رفقاء میں حصہ دے کر دیتے ہیں۔

(۲) پارٹی کا نظام متقل ہوتا ہے حکومت کبھی بنتی ہے کبھی ٹوٹی ہے۔ پارٹی کا وجود اس وقت تک سالم رہنا چاہئے جب تک اس کی اساسی صحت قائم کرنے والی جماعت فنا نہیں ہوتی۔

(الف) اس فرقہ کو واضح کرنے کے لئے ہم نے امیر اور امام کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ ہم امام عبدالعزیز کے بعد پارٹی کے نظام کا محافظ امام محمد اسحق کو مانتے ہیں۔ اور حکومت کا امیر امیر المؤمنین السید احمد الشہید ہے۔ اس معاملہ میں امام محمد اسحق ان کے ایک نائب ہیں۔

(ب) یورپ کی سیاسی پارٹیوں میں نظام کا محافظ ایک بورڈ ہوتا ہے اسے ڈپلن یا انضباط کا نام دیا جاتا ہے اس بورڈ کا حکم پارٹی کے سب ممبروں پر نافذ ہوتا ہے۔ اور حکومت چلانا و وزراء کا کام ہے اسی بورڈ پر ہم نے بالاکوٹ میں حکومت کا خاتمہ ایک حد تک مان لیا مگر ہم پارٹی کے نظام کو دہلی میں محفوظ مانتے ہیں۔

(ج) امام محمد اسحق نے مکہ معظمہ ہجرت کر لی۔ نظاہرہ اپنے کام سے معطل ہو گئے مگر ایسا نہیں سمجھنا چاہئے۔ اگر وہ مکہ معظمہ میں ہندوستانی کام جاری نہ رکھتے تو یقینی بہادران کی جاگیر کیوں ضبط کرتی اور سبھی سے ایسے ہندوستانی کیوں بھیجے جاتے جو انھیں وہابی ثابت کر کے مجاز سے نکلوانا چاہتے تھے مگر قدرتی اتفاقات سے وہ بچ گئے۔ اس زمانہ کا شیخ الحرم ایک ہندوستانی مہاجر کا بیٹا تھا اور یہ خاندان شاہ عبدالعزیز کا شاگرد اور مرید ہے۔ اس لئے شیخ الحرم کے توسط سے ترکی حکومت نے اپنے گھر میں ایک طرح نظر بند کر دیا۔ وہ مسجد حرام میں نماز پڑھتے تھے مگر کسی کو پڑھانا نہیں سکتے تھے۔ اس قسم کی زندگی ہم کابل میں گزار چکے ہیں۔ اس لئے ہم مکہ معظمہ میں ان کے ملنے والوں سے بہت کچھ سمجھ سکتے ہیں۔

(۳) الامیر امداد اللہ جو دیوبندی جماعت کے امام ہیں۔ امام محمد اسحق کے خواص اصحاب میں سے تھے

اس سے پابنی کے نظام کا تسلسل ہم مولانا شیخ الحدیث ثابت کر سکتے ہیں۔

صدر العیاد | وہ اپنے بڑے بھائی کے ساتھ ان کے معاون بن کر کام کرتے رہے ہیں۔ امام محمد اسحق
مولانا محمد یعقوب ندوی | کی وفات پر جی امام عبدالعزیز کی امامت کے ملاحظہ سے ہیں۔

(۱) مولانا مظفر حسین ان کے خلیفہ تھے جو مولانا محمد قاسم اور سر سید دونوں کے مشترک تسلیم شدہ بزرگ ہیں

(الف) نواب صدیق حسن خاں نے روایت حدیث کی اجازت مولانا محمد یعقوب سے حاصل کی ہے۔

(ب) الامیر ابراہیم ولد نے مولانا محمد قاسم کو صلوٰۃ کا احسانی طریقہ مولانا محمد یعقوب سے تلقین کرایا۔

(۲) ان کی وفات سے پہلے سرسید دین کے بانی ان کی امامت نبھانے کے لئی طیار ہو چکے تھے

یاد رہے کہ مولانا مظفر حسین نے ہی مولانا محمد قاسم کو منبر و عطا پر بٹھلایا تھا۔

باب ثانی میں امام ولی اللہ کے اتباع کا ذکر ہے

امام ولی اللہ کی تحریک کا مستقل مرکز ان کے اتباع کے ہاتھ میں رہا ہے۔ اس سلسلہ میں ایک محدود

وقت تک ان کی اولاد بھی مرکزیت کی مالک رہی ہے۔ لیکن ان سے اول اور آخر اتباع ہی برسر کار رہے ہیں

امام ولی اللہ کی زندگی میں ان کے سب سے بڑے معاون مولانا محمد امین کشمیری اور مولانا محمد عاشق بھٹائی تھے

ان کی اولاد میں امام عبدالعزیز سب سے بڑے ہیں اور سب کے استاد۔ امام ولی اللہ کی وفات کے وقت وہ

بھی اپنی طالب علمی پوری نہیں کر سکے تھے۔ امام عبدالعزیز نے امام ولی اللہ کے انہی خلفاء سے اپنی علمی تکمیل

کر لی تھی۔ امام عبدالعزیز کے بعد تحریک کا مرکز اگرچہ پھر اتباع میں منتقل ہو گیا۔ مگر اولاد کا دوسرا طبقہ بھی پیدا

رہا ہے۔ اس طبقہ کے بعد تحریک کی مرکزیت اتباع کے مختلف احزاب میں تقسیم ہو گئی ہے۔

الامیر الشہید | امام عبدالعزیز کے بعد اتباع کا جو طبقہ تحریک کے مرکز کا مالک بنا ہے ان کے امام امیر شہید

السید احمد قدس سرہ | ہیں۔ ان کی قوت کشفیہ نے عوام میں انقلابی لہر پیدا کر دی۔ امام عبدالعزیز کے تیار کردہ

علماء کو اور عوام کو ایک پروگرام کا پابند بنانا امیر شہید کا کمال ہے۔ خدمتِ خلق اور اتباعِ سنت کے فطری اوصاف نے انھیں امامت اور امارت کے اعلیٰ رتبہ پہنچا دیا تھا۔

(۱) امیر شہید کے ذاتی اوصاف اور کمالات میں ہم انھیں معصوم مان سکتے ہیں۔ ہماری تفتیش میں کئی صدیوں سے ان کی نظیر نظر نہیں آتی۔

(الف) ہم امام ولی اللہ کے علوم میں نقل عقل کشف کے تطابق کو مابہ الامتیاز مانتے ہیں ان سے متقدم شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے علوم میں عقل اور نقل کا تطابق پایا جاتا ہے کشف سودہ تعرض نہیں کرتے۔
(ب) امام ولی اللہ کے بعد اس درجہ کا کامل ہم فقط امام عبدالعزیز کو مانتے ہیں۔ امام عبدالعزیز کے بعد ان کی مثل ہمیں کوئی نظر نہیں آتا جس میں تینوں کمالات جمع ہو گئے ہوں۔

(ج) امام عبدالعزیز کے شاگردوں کے پہلے طبقہ میں امام رفیع الدین عقل و نقل کے جامع ہیں اور امام عبدالقادر کشف و نقل کے جامع۔ دوسرے طبقہ میں مولانا محمد اسماعیل شہید عقل و نقل کے اول درجہ پر جامع ہیں اور مولانا عبدالحی عقل و نقل کے دوسرے درجہ پر۔

(د) مولانا عبدالحیؒ اور مولانا محمد اسماعیلؒ کے قرآن السعدین کے ساتھ اگر کوئی کشف کا امام بھی مل سکے تو امام ولی اللہ کے وحدانی وجود کی دوسری مثال امام عبدالعزیز کے بعد اس اجتماع میں مل سکے گی۔

(۲) ہمارے یقین ہے کہ امیر شہید اس قدر سلیم القیاس کے کہ ان کے قوس کشفیہ ہمیشہ بذاتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے موافق رہی ہے۔ انھیں سرفہرست سمجھنا بھی اہم نہیں دیرِ بیا۔ انھوں نے کافیہ تک کتابیں پڑھی تھیں۔ پھر قرآن عظیم کا ترجمہ اور اصلاح کا درس شاہ عبدالقادر سے سنتے رہے۔ اس طرح وہ کشف اور نقل کے جامع بن گئے۔

(الف) جاوہر قومیہ کی حکومت ہند میں پیدا کرنے کا عزم امیر شہید میں فطری تھا۔ اور خدمتِ خلق ان کا اخلاقی شعار ہے۔ جاوہر قومیہ جتہ اللہ بالآخر اور موسے پر عمل کرنے کا نام ہے۔

(ب) امام عبدالعزیزؒ نے الامیر الشہید کے ساتھ الصدر السعید اور الصدر الشہید ان تین بزرگوں کے مجبوعہ کو اپنا قائم مقام بنا کر اپنے متبعین سے ان کا تعارف کرایا ہے جس سے وہ انقلابی سوسائٹی کا مرکز بن گئے۔ یاد رہے کہ اسی سوسائٹی کے ایک رکن الصدر الحمید کو اپنے ساتھ رکھا۔ جو انقلاب کی مرکزی روح کی محافظت کرے گا۔

(ج) یوسف زئی کے علاقہ میں پہنچ کر جب امیر شہید امیر المؤمنین مانے گئے اور ہندیں امام ولی اللہ کے اتباع نے اس امارت کو تسلیم کر لیا تو وہ حکومت کے مالک ہو گئے۔

(۳) حکومت کی مصلحت میں ہادی تحقیق حزب کی امریت (پارٹی کی ڈکٹیٹر شپ) تو مان سکتی ہو مگر کسی فرد کے ڈکٹیٹر بننے کو ہم قبول نہیں کر سکتے۔ اے ہم شاور ہم فی الامر کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس کی تشریح ابو بکر رازی کے احکام القرآن میں ملے گی۔ حجتہ اللہ البالغہ کے بعد اگر کسی کتاب نے ہماری سیاسی بصیرت بڑھائی ہے تو وہ یہی کتاب ہے۔

(الف) ہم اس حکومت کو حکومت موقتہ کہتے ہیں۔ ہمارا مطلب یہ ہے کہ لاہور فتح کر کے یہ حکومت دہلی پہنچتی ہے تو مستقل حکومت کا فیصلہ اس وقت ہوگا یا تو شاہ دہلی اس انقلابی حکومت کے رئیس کو وزیر اعظم مان لیتا اور اس کی پارٹی پارلیمنٹ (مجلس شوریٰ) بن جاتی۔ دوسری صورت میں یعنی اگر شاہ دہلی اس حکومت کو تسلیم نہ کرے تو اسے معزول کر کے اس حکومت کا رئیس ملک کا حاکم ہونا اور اس کی پارٹی اپنا قانون نافذ کرتی۔

(ب) کیا امام عبدالعزیزؒ کا خلیفہ دہلی کو بھول سکتا ہے جس کو وہ حرمین اور قدس اور نجف کے بعد ساری دنیا سے افضل مانتے ہیں۔

(ج) مقالاتِ طریقت جس سے سوانح احمدیہ کا مصنف بھی نقل کرتا ہے۔ ہم نے مکہ معظمہ میں دیکھی ہے۔ اس میں ایک واقعہ مذکور ہے۔ جہاں راجہ رنجیت سنگھ کے وکیل نے امیر شہیدؒ سے پوچھا کہ اگر

مہاراجہ اسلام قبول کرے تو آپ کی حکومت ہمارے ساتھ کیا معاملہ کرے گی۔ امیر شہید نے جواب دیا کہ مہاراجہ بادشاہ ہوں گے اور میں اپنی بیٹی ان سے بیاہ دوں گا۔ محض دینی معاملات میں اس وقت تک اس کا نائب رہوں گا جب تک وہ شریعت کا حکم چلانا سیکھ لیں (اوکا قال) یہ وہ اساس ہے جس پر ہم امیر شہید کی حکومت کو حکومت موقۃ کہنا جائز سمجھتے ہیں۔

(د) مقالات طریقت میں مذکور ہے کہ امیر شہید کے اصحاب میں سے ایک مجاہد عالم جو پہلے بھی حاکم لاہور تل چکا تھا بالاکوٹ کے محکمہ میں گرفتار ہو کر لاہور آیا۔ حاکم نے اس مجاہد سے پوچھا اب خلیفہ کہاں ہے اس عالم نے جواب دیا میں خلیفہ ہوں! ہم امام ولی اللہ کی تحریک کو مساوات اور جمہوریت کا نمونہ مانتے ہیں اس لئے ہم مسلم اور غیر مسلم سے اس کا تعارف کرتے ہیں۔

(م) ہم یقین رکھتے ہیں کہ اس وقت کی حکومتیں امیر شہید کی تحریک کو ناکام بنانے میں مصیبتی رہی ہیں (الف) یہ حکومتیں حکومت لاہور سے ساز باز کر کے امیر شہید اور حکومت لاہور کو مصالحت کا موقع نہ دیں دینی تحریک۔ (ب) جن مسلمانوں کو امام ولی اللہ کی تحریک سے مزید مخالفت ہے جیسے شیعوں اور جہل اہل سنت ان کے توسط سے امیر شہید کی جماعت میں انتشار پیدا کراتی ہیں۔ اس کی بعض مثالیں ہمیں مولانا حمید الدین مرحوم نے بتلائیں۔

(ج) جب سوانح احمدیہ کے مصنف جیسا فدائی کسی اثر سے امیر شہید کی پوزیشن بیان کرنے میں اور ان کی مقصد کی تعیین میں صریح غلط بیانی اختیار کر سکتا ہے تو بعض عرب رہنماؤں کے ذریعہ سے ایسا پروپیگنڈا کیوں ناممکن سمجھا جاتا ہے جس کے اثر سے تحریک اپنے اصلی مرکز سے منقطع ہو جائے اور جمہور کاروبار سے قبل از وقت بلند پروازی کو اپنا مقصد قرار دیں۔ کیا اس طرح دوستی کے لباس میں اسے ناکام نہیں بنایا جاتا۔

(د) امیر شہید کی تحریک کو جاہل افغانوں کے رہنماؤں سے جس قسم کا نقصان پہنچا ہے اس کے مطالعہ

کے لئے سپہ سالار الدین افغانی کی تاریخ افغانستان (عربی) اور امیر حبیب اللہ خاں کی لکھوائی ہوئی تاریخ افغانستان فارسی کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

(۵) (الف) آخر میں ہم دوبارہ امیر شہید کے متعلق اپنا عقیدہ صاف صاف بیان کرتے ہیں ہم امیر شہید کو ایک معصوم امام مان سکتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ مولانا شہید انھیں اسی طرح مونا چاہتے ہیں۔

(ب) مگر جب وقت ہم انھیں امارت کی ذمہ داری سپرد کرتے ہیں تو اجتماعی غلطیوں کی مسئولیت سوا انھیں مبرا ثابت نہیں کر سکتے۔ ورنہ اس نادر مثال کی تحریک کی آئندہ ترقی میں استفادہ ناممکن ہو جائے گا۔

اللہ ولایت علی صادق پوری
کی جماعت صادقہ

جب کوئی امیر میدان جنگ میں شہید ہو جائے تو لفظیہ السیف مجاہدین کے لئے ضروری ہے کہ اپنا امیر انتخاب کریں۔ معرکہ بالا کوٹ کے بعد اس قسم کی امارت مولانا ولایت علی کے خاندان میں منحصر ہو گئی ہے۔

(۱) ہم اس امارت کو ایک مستقل پارٹی مانتے ہیں جو امام ولی اللہ کی تحریک میں پہلی امارت کی راکھ بنے پیدا ہوئی۔ اس پارٹی کی عظمت کا ہم اعتراف کرتے ہیں۔ مگر نہ تو ہم کبھی اس پارٹی کے میسرے اور نہ اس کی دعوت دینا کبھی ہمارا مقصد رہا ہے۔

(۲) (الف) ہم اس پارٹی کے مجاہدین کے ساتھ ان کے مختلف مرکزوں میں کافی زمانہ تک ملتے رہے ہیں۔ اس پارٹی کے بہت سے راز ہمیں معلوم ہیں مگر وہ ایک امانت ہے ہم اسے افشا نہیں کر سکتے لیکن اس قدر تصریح میں عیب نہیں کہ ہماری ذہنیت اس جملہ کا جزو بن کر مطمئن نہیں رہ سکتی۔

(ب) ہمارے دیوبندی رفقا کو پاکستان میں اور ہمیں وکیل مجاہدین چقرقہ کے ساتھ کابل میں ساتھ ملکر کام کرنے کا تجربہ ہے۔ ہم لوگ ایک دوسرے کے تعاون تناصرتے کبھی دست کش نہیں ہوئے۔ لیکن ایک پارٹی کے ممبر جھگڑائیں کسی نے قبول نہیں کیا۔ نہ حکومت کابل نے نہ کسی بیرونی سیاسی جماعت نے۔ یہ وہ اساس ہے جس پر ہم دونوں پارٹیوں کا علیحدہ علیحدہ تعارف کرنا ضروری سمجھتے ہیں ورنہ ہم اپنا کام تک نہیں کر سکتے

(۳) (الف) نواب صدیق حسن خاں نے جس راہِ عین کا ذکر کیا ہے وہ ہم نے دیکھی ہے وہ خرافات کا مجموعہ ہے۔ اس میں اس قسم کے الفاظ بھی مرفوعاً موجود ہیں کہ امامِ مہدیؑ ہند کے شمال مغربی کوستان سے نکلے گا۔ وہ پنجاب کے کسی غیر معروف موضعِ چچی ہے اور خاص لوگوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ یہیں معلوم ہے کہ اس وقت کے امیروں نے اس کی اشاعت ممنوع قرار دے رکھی ہے۔

(ب) غالباً مولانا ولایت علی صاحب نے اپنے رسائلِ تسعہ میں امیر شہید کو مہدی متوسط قرار دیکر ان کی غیبت کا ذکر کیا ہے۔

(ج) امیر ولایت علی کے رفیق مولانا عبدالحق کا ترجمہ سلسلۃ العجید میں دیکھنا چاہئے۔ کیا نواب صاحب ان کی زبردست یا تشیع سے ناواقف ہیں۔ ہم نے ایک رسالہ دیکھا ہے جو شاہی زمانہ کی دہلی میں چھاپا ہے۔ اس میں مولانا محمد اسحق اور سید محمد علی رامپوری کے بعض بیانات بھی موجود ہیں۔ اس میں لکھا ہے کہ امیر شہید نے مولانا عبدالحق کو اپنی جماعت سے خارج کر دیا تھا۔ وہ رسالہ کہ معظمہ میں مولانا احمد سعید کے خاندانی مکتب خانہ میں موجود ہے اس پر مولانا عبدالمغنی کی مہر ہے۔

(د) جب سے اس پارٹی میں امام عبدالعزیز کے طریقے سے انکار کا غلو پھیلا ہے عوام میں ایک طبقہ ائمہ فقہار کو سب دشمن کرنے والا بھی پیدا ہو گیا ہے انھیں لوگوں کو چھوٹا رافضی کہا جاتا تھا۔ حاشا وکلا اس پارٹی کے کسی محترم رکن کو اس قسم کا الزام نہیں دیا جاسکتا ہم نے سرحدی مراکز میں امیروں کو خفی طریقہ پر ناز پڑتے دیکھا ہے۔ ہم سے کہا گیا کہ یہ اس خاندان کا متوارث طریقہ ہے۔

الامیر امداد اللہ کی دہلی جماعت

مولانا محمد اسحق کو ہم ان کے جبرامجد کی تحریک کا ایسا امام مانتے ہیں جن کے متعلق اہلِ ہاشمی گویا اس خاندان میں متوارث ہے۔ یعنی ہم امام محمد اسحق کو اس تحریک کی علمی اور سیاسی مصلحت کا محافظ مانتے ہیں۔ اور حکومت کا ایک نائب امیر اس لئے امیر کی شہادت کے بعد وہ ایک امیر بن جائے گا۔

سیاسیات میں اگر کسی جماعت کا امام محمد اسحق سے تعلق ثابت ہو جائے تو ہم امام ولی اللہ کی تحریک میں ایک متقل

پارٹی تسلیم کرنا چاہتے ہیں، ہمیں اس سے بحث نہیں کہ اس تفریق کا باعث ہم بنتے ہیں یا ہمارے مقابل یہ بحث دوسرے درجہ کی مانتے ہیں۔

(الف) الامیر امیرداد اللہ کا تعلق امام محمد آخوند سے اولاد آخر اثابت ہے۔ شروع میں امیر امیرداد اللہ مولانا محمد آخوند کے مدرسہ میں طالب علمی کرتے رہے۔ اسی زمانہ میں مولانا محمد آخوند کے داماد اور خلیفہ مولانا نصیر الدین سے کسب طریقہ کیا۔ یہ وہی مولانا نصیر الدین ہیں جنہیں مجاہدین نے بالاکوٹ میں پہلا امیر بنایا تھا۔ ان کی جگہ پر آگے چل کر مولانا رلا لیت علی کا خاندان آیا ہے۔

(ب) امام محمد آخوند جس سال وفات پائے ہیں۔ اسی سال امیر امیرداد اللہ حج کے لئے گئے۔ امام محمد آخوند نے اپنے طریقہ کی خاص باتیں دیکر انہیں ہندو اسی بھیجا۔ یہ بھی روایت ہے کہ انھیں یہ پیشین گوئی بھی سنی کہ ایسا وقت آئیگا جب تم مکہ معظمہ میں ٹھیکہ کام کرو گے۔

(ج) امیر امیرداد اللہ شیخ نور محمد بھٹانوی کے خلیفہ ہیں اور وہ شاہ عبدالرحیم افغانی کے یہ دونوں حضرات امیر شہید کے نامور خلفاء ہیں۔ شاہ عبدالرحیم تو بالاکوٹ میں شہید ہوئے ہیں۔

(د) الامیر امیرداد اللہ کے رفقاء میں حکیم ضیاء الدین رامپوری ہیں (رامپور سنیا راول) ان کے بزرگوں میں مولانا محمد حسن رامپوری ہیں جو مولانا شہید کے خواص اصحاب میں تھے۔ ان کا ذکر سوانح احمدیہ میں موجود ہے۔

(۴) مولانا مملوک علی دہلی کا بج کے مدرس تھے۔ دیوبندی تحریک کے اکثر اساتذہ مولانا مملوک علی کے شاگرد ہیں جس سال مولانا محمد آخوند مکہ معظمہ پہنچے۔ اسی سال وہ حج کو گئے۔ مولانا محمد یعقوب نے سوانح مولانا محمد قاسم میں کسی خاص مقصد کو ملحوظ رکھ کر اس کا اجمالی ذکر کر دیا ہے۔

(الف) مولانا محمد آخوند اور مولانا یعقوب کی جاگیر سے جو روپیہ حاصل ہوتا تھا اس کا انتظام ایک جماعت کے ہاتھ میں رہا ہے اس میں مولانا مملوک علی اور مولانا مظفر حسین خاص حیثیت رکھتے تھے۔

(ب) مکہ معظمہ سے واپس آکر الامیر امیرداد اللہ بھی اسی سوسائٹی میں شامل ہو گئے۔

(ج) یہ سوائی مولانا ولایت علی کی جماعت سے علیحدہ مانی جاتی تھی چنانچہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ جب مولانا ولایت علی سرحد کو گئے تو مومن خاں نے مولانا امرا داتشہ سے دریافت کیا کہ آپ کی نظر کونسی میں انھیں کامیابی ہوتی نظر آتی ہے۔ مولانا امرا داتشہ نے نفی میں جواب دیا اس پر مومن خاں خفا ہو گئے مولانا امرا داتشہ نے معذرت کی کہ اگر آپ نہ پوچھتے تو ہم کچھ نہ کہتے۔

(د) ان لوگوں کے متعین کو ہم امام محمد اسحق کی دہلوی پارٹی کہتے ہیں جس کے ایک رہسما الامیر امرا داتشہ تھے۔

مولانا شیخ الہند کی دیوبندی جماعت سقوط دہلی کے بعد اس دہلوی پارٹی کے افراد منتشر ہو گئے۔ یہاں تک کہ الامیر (یا مولانا محمد قاسم کے اتباع امرا داتشہ مکہ معظمہ پہنچے اور مولانا محمد قاسم بھی نام بدل کر حج کے لئے نکلے مولانا محمد یعقوب کے مکتوبات میں اس سفر کا پورا تذکرہ موجود ہے۔

(۱) امیر امرا داتشہ نے مکہ معظمہ میں فیصلہ کیا کہ امام عبدالعزیز کے مدرسہ کی طرح دہلی سے باہر مدرسہ بنایا جائے اور امام محمد اسحق کے طریقہ پر نئی جماعت طیار کی جائے۔

(الف) مولانا محمد قاسم نے چند سال محنت کر کے دیوبند میں مدرسہ بنایا۔

(ب) ہم جہانگیر سمجھتے ہیں۔ اس جماعت کے اولین موس امیر امرا داتشہ اور ان کے دو رفیق مولانا محمد قاسم اور مولانا رشید احمد ہیں۔ امیر امرا داتشہ کے سوا اس اجتماع کے ربط کو زیادہ مضبوط کرنے والے مولانا حمزہ عقیق اور مولانا عبدالغنی بھی ہیں۔ (ج) اس جماعت کے امتیازی اوصاف ہیں ہم وعدۃ الوجود خفی نقہ کا التزام ترکی خلافت سے اتصال تین اصول معین کر سکتے ہیں جو اس جماعت کو امیر ولایت علی کی جماعت سے جدا کر دیتے ہیں۔

(۲) مدرسہ دیوبند کی سالانہ رویداد مسلسل ملتی ہے۔ مولانا محمود حسن کی طالب علمی اور پھر مدرسہ پھر

صدر اہل اور اپنے مشائخ ثلاثہ کی خلافت پھر شیخ الہند بننے کے واقعات مشہور و معروف ہیں۔

دیوبند کے ایک تو علم طالب علم کا مولانا شیخ الہند سے تعلق (۱) میں چاہتا ہوں کہ حضرت مولانا شیخ الہند سے اپنا تعلق واضح کر دوں۔ غائب

پچاس برس سے زیادہ عرصہ گزرا کہ میں نے توفیقہ تعالیٰ مدرسہ دیوبند کی طالب علمی سے فارغ ہو کر امام ولی اللہؒ کی حکمت و سیاست کے تدریجی مطالعہ کو اپنا مقصد جوہ بنایا۔ یہ امر یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سارے سفر میں میری رہنمائی حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ارشاد سے ہوتی رہی۔

(الف) اس سفر کی پہلی منزل ہم نے سات سال میں طے کی ہے۔ میرا یہ وقت سترھیں گزرا۔ مولانا محمد قاسم کے نظریات سے شروع کر کے مولانا محمد اخیل شہید مولانا رفیع الدین امام عبدالعزیز کے توسط سے امام الاندلس امام ولی اللہ کی حجتہ اللہ البالغہ تک ہم پہنچ گئے۔

(ب) ہمارے دل میں اس کتاب کے مطالب کا آہستہ آہستہ نشین اور پھر یقین میں رسوخ پایا ہوتا رہا اس سے ہم کتاب و سنت کو اطمینان سے سمجھنے کے قابل ہو گئے۔ طالب علموں کی کئی جماعتوں کو ہم نے حجتہ اللہ پرصلیٰ اس کے بعد میں موقع ملا کہ حضرت شیخ الہند سے اس کتاب کے بعض اباق سنی اسی زمانہ میں میں نے مولانا محمد قاسم کا رسالہ حجتہ الاسلام مولانا شیخ الہند سے سبقاً سبقاً پڑھا۔

(ج) اس میں بالغہ سمجھا جائے کہ میں حضرت شیخ الہند کے علمی مقام کی حقیقت اس کے بعد کی قدر نظر آنے لگی۔ وہ بظاہر تو قاضی سیرت کے ایک نمونہ تھے مگر باطن میں امام ولی اللہ کی حکمت کے قہر و جلال نظر آنے لگے۔ دیکھئے شیخ الہند اپنے موضع فرقان کے مقدمہ میں امام ولی اللہ کا نام کس کس مرتبے سے لیتے ہیں۔۔۔ حجتہ اللہ علی العالمین شاہ ولی اللہ قدس سرہ۔

(۴) حجتہ اللہ البالغہ کے اصول سمجھنے میں ہمارے لئے مولانا محمد قاسم کی کتابیں بہت مفید ثابت ہوئیں۔ ہم نے بچپن میں اسکول میں تعلیم پائی۔ ہماری ذہنیت ریاضی سے بہت مناسبت رکھتی تھی۔ آریہ سلج اور عیسائیوں کے مقابلہ میں مولانا محمد قاسم جو کچھ لکھتے ہیں اور شیعہ کے شہادت کا جس طرح ازالہ کرتے ہیں اسے میں خوب سمجھا۔ اس نے میرے ذہن کو عام اہل علم سے علیحدہ ہو کر عقلی مسائل کو محض مولانا محمد قاسم کے طریقہ پر سوچنے کے لئے طیار کر دیا۔

(الف) مولانا محمد قاسم محدث مسائل پر بحث کرتے ہیں اور مجھے قرآن عظیم اور صحاح کی ہر حدیث کو اسی طرح سمجھنے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔ اس طرح میری پیاس مجھے امام ولی اللہ کے اتباع پر انوس بنانی رہی۔ آہستہ آہستہ ان کے مخالف علماء کے نظریات سے انکار بھی پیدا ہونے لگا۔

(ب) مولانا محمد قاسم کے نظریات میں رسول کا پہلا فائدہ ہمیں یہ ملا کہ حجۃ اللہ البالغہ کے اصول سمجھنے سمجھانے میں ہم نے (۱) سرسید اور ان کے رفقاء کی تحریریں۔ (۲) مولانا محمد حسین ثالوی اور ان کی عمت کی کتابیں۔ (۳) قادیانی تحریک کی تالیفات اپنے اپنے سامنے رکھیں۔ اس طرح اپنے دیوبندی رفقاء کی طرح اپنے خاص فرقے کے معلومات میں محدود نہیں رہے۔

(ج) ہماری تحقیق میں متکلمین کی یہ جاعتیں دیوبندی اکابر کے سوا امام ولی اللہ کے تمام اصول تسلیم نہیں کرتیں۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ ہم دیوبندی جاعت (اتباع مولانا محمد قاسم) کی حکمت اور سیاست کو امام ولی اللہ کی حکمت و سیاست کا مقدمہ بناتے ہیں۔

(د) جس قدر عرصہ ہم سند میں علمی کام کرتے رہے۔ دارالارشاد (سندھ) جمعیت الانصار (دیوبند) نظارة المعارف دہلی میں ہمارا مرکزی فکر حجۃ اللہ البالغہ ہی رہی۔ اس کے بعد بیرونی سیاحت کے مختلف مقامات کا بل، ماسکو، انقرہ، روما، لیون میں بھی ہم نے حجۃ اللہ البالغہ کے عقلی اصول سے باہر جانا پسند نہیں کیا۔

(ه) مکہ معظمہ میں بیٹھ کر ہم نے اپنا پروگرام بنالیا۔ کہ ان تبدیل شدہ حالات میں ہم کس طرح اپنے مسلک پر قائم رہ سکتے ہیں۔ یورپین فلاسفی اور ہندو فلاسفی کے ماہرین، ہم ولی اللہ فلاسفی کا کس طرح تعارف کر سکتے ہیں۔ ہم اس راستہ پر گرتے پڑتے قدم بڑھا رہے ہیں اور اپنی ہر ایک غلطی کی اصلاح کے لئے ہر وقت آمادہ رہتے ہیں۔ لیکن امام ولی اللہ کی حکمت و سیاست کی جو انقلابی روح ہماری سمجھ میں آچکی ہے اس میں ایک ذرہ کا فرق بھی برداشت نہیں کر سکتے۔ واللہ هو المستحل۔ واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

امامِ طحاویؒ

(۷)

از شہاب مولوی سید قطب الدین صاحب بنی صابری ایم۔ اے (عثمانیہ)

بہر حال جب ان بزرگوں نے کچھ نہیں ارشاد فرمایا تو علامہ علاء الدین ابن الترمذی کے متعلق میں کہاں سے مواد لا سکتا ہوں، مجبوراً انھوں نے اپنی کتاب ”المجموع النسخی“ کے دیباچہ میں جو چند الفاظ لکھے ہیں، اسی کے نقل کرنے پر قناعت کرتا ہوں۔ حمد و لغت کے بعد فرماتے ہیں۔

فهذه فوائد علقها على لسان الكبرى
 یہ چند مفید باتیں ہیں، حافظ ابو بکر بن سہتی کی سنن بکری

للمؤلف ابی بکر البیہقی رحمہ اللہ تعالیٰ
 پر میں نے ناگی ہیں

یہاں تک تو انھوں نے یہ ظاہر فرمایا ہے کہ حافظ کی سنن پر کچھ فوائد آپ نے اضافہ کئے ہیں۔ لیکن اس کے بعد الفاظ یہ ہیں۔

الکثرها اعتراضات ومناقشات
 یہ فوائد اصل حافظ ابو بکر بن سہتی کے کلام پر اعتراضات

ومباحثات معہ۔
 ہیں، گرفتیں ہیں اور مباحثے ہیں۔

دیکھتے ہیں یہ فوائد علی البیہقی، کل تین لفظوں میں ادا ہوئے ہیں لیکن سچ یہ ہے کہ خفیت کا طویل و عریض رقبہ مصر سے ماوراء النہر بلکہ ہندو چین تک ڈھائی سو سال سے جس خفت کو محسوس کر رہا تھا خفت کا یہ سارا بوجھ ان تین لفظوں سے اتر جاتا ہے۔ اگر واقعی البیہقی پر اعتراض کرنے کی گرفت کرنے اور اصل نتیجہ تک پہنچنے کے لئے بحث و تحقیق کرنے میں کوئی کامیاب ہو۔

مجھے اوروں کا حال معلوم نہیں لیکن اپنی محدود رسائی کی حد تک کہہ سکتا ہوں کہ یہ طریقہ اخاف نہیں بلکہ ٹھیک بطریقہ شافعیہ ترکی کا مکمل دل نشین فیصلہ کن جوابی حملہ ترکی ہی میں علامہ ماریونی ابن الترمذی اپنی اس کتاب کے ذریعہ سے دینے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ شاید مناظرات و محادلات کے سلسلے میں اتنی کامیابی کی کو کم میرا آئی ہوگی۔ افسوس کہ میرے مقالہ کی محدودیت اجازت نہیں دیتی کہ میں ماریونی کے ان اعتراضات مناقشات مباحثات کی مثالوں سے تشریح کروں، ورنہ دکھایا جاسکتا تھا کہ میں نے جو دعویٰ کیلئے وہ کہا تک حق بجانب ہے، تاہم ایک عام اور مشہور مسئلہ جس میں حنفی مذہب کا پہلو صرف نقلاً بلکہ قیاس اور ایاد و عطا بھی بہت کمزور ہے۔ اس کا اجمالی ذکر تو کر ہی دیتا ہوں۔ میری مراد مسئلہ قہقہہ سے ہے کہ حنفی مذہب میں صرف مفسد مصلوۃ ہی نہیں بلکہ ناقض وضو بھی ہے۔ عراق کے اہل الرائے کی اس سادگی پر حشیہ، اور ظاہر یہ، تک کو حیرت ہے کہ وضو کے شکست کو قہقہہ سے کیا تعلق، مگر سب جانتے ہیں کہ اہل الرائے کے امام کی یہی رائے ہے حتیٰ کہ براہ راست امام شافعیؒ سے اس مسئلہ میں یہ اعتراف منقول ہے کہ جو قہقہہ کو ناقض وضو کہتے ہیں (یعنی ابو حنیفہؒ)

یزعم ان القیاس ان لا ینتقض ولکنہ قیاس تو چاہتا ہے کہ وضو قہقہہ سے نہ ٹوٹا لیکن
یتبع الاثار (یعنی)

اس باب میں امام ابو حنیفہؒ نے شاکر کی بیرونی کی ہے۔

بہر حال مسئلہ تو یہی ہے، یہی نے اس سوال کو اٹھایا، اجماعی تو ان کا بھی چاہنا تھا کہ اپنے دعوے کے ثبوت میں یعنی وضو قہقہہ سے نہیں ٹوٹتا کوئی مرفوع متصل حدیث پیش کرتے، خصوصاً بعض شوافع ابو شیبہ بن ابراہیم کے حوالے سے ایک حدیث مرفوعہ پیش بھی کرتے تھے لیکن جلتے تھے کہ ابو شیبہ بن ابراہیم کا حال لوگوں کو معلوم ہے اس لئے روایت تو نقل کر دی لیکن ای کے ساتھ یہ بھی لکھ دیا کہ،

ابوشیبہ ضعیف والصحیح ابوشیبہ حدیث کا راوی ضعیف اور صحیح ہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ

اندہ موقوف - و علم کی طرف یہ حدیث منسوب نہیں ہے بلکہ موقوف ہے۔

مگر اب جو حدیثوں کے ذخیرہ پر نظر پڑی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز خفیہ کے خلاف ان کو نہ ملی، مجبوری میں کیا کرتے، بڑی شکل سے رو صابریں یعنی جابر بن عبد اللہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری کا قول ان کو ملا جس میں قہقہہ نہیں بلکہ "ضحک" کے متعلق یہ الفاظ ملتے جلتے ہیں حضرت جابر بن عبد اللہ سے (بعید الصلوٰۃ ولا یعدا لوضوء) اور ابو موسیٰ اشعری سے (فلیعدا لصلوٰۃ) مروی ہے: ابو موسیٰ اشعری کے قول میں وضوء کے عدم ذکر کو ذکر قرار دیکر یہی نے اس کو بھی اپنی دلیل بنالیا، زور پڑ جانے کے لئے ابوامامہ باہلی کا ایک قول جس میں صراحۃً "ضحک" تک کا بھی ذکر نہیں ہے مگر ضمناً اس پر بھی اثر پڑتا تھا اس لئے اس کو بھی افضل کیا کہ

الحدث ما كان من النصف الا منفل حدیث وہ ہے جو حد کے نچلے حصہ سے ہو

چونکہ قہقہہ کا تعلق نصف اعلیٰ سے ہے اس لئے جہاں خون نکلے نکیر پھوٹے قے وغیرہ کے متعلق اس سے عدم نقص وضوء کا حکم نکلتا ہے۔ ضحک بھی اس ضمن میں داخل ہو گیا۔ اصح ما فی الباب حدیث مرفوعہ کو سب پر ترجیح دینے والے شوافع کی طرف سے صحابہ کے قول کے بعد پھر تابعین کے متعلق ابوالزناد کی ایسی خبر کو بھی دلیل کارنگ دیا گیا کہ ابوالزناد کہتے تھے کہ ایسے فقہاء جن کے فتویٰ پر عمل کیا جاتا ہے مثلاً سعید بن المسیب، عروۃ قاسم بن محمد ان سب کو یہی پایا کہ

يقولون من رجع غسل عند الدم ولم يمكث في موضع حتى يخرج منه فليس عليه وضوء

یتوضاؤ فی من ضحک فی الصلوٰۃ لعلہ اور دوبارہ وضوء کرے یوں ہی نماز جس نے نہیں

ولم يعد وضوءہ - دیا ہو وہ صرف نماز کو دہرائے گا۔

یہ سارے تخریجیوں کے اس حدیث مرفوعہ کے مقابلہ میں چلائے گئے جو اس سلسلہ کے متعلق وہ

پیش کرتے ہیں۔

ان رجلا اعمی جاء والنبي صلى الله عليه وسلم

ایک انہما آدمی آیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نماز

لہ یعنی نماز کو لٹا لٹا وضوء کو نہ لٹا لٹا۔

فی الصلوٰۃ فتردی فی ہذا فصول حوائف میں تھے اندھا گڑھا، ایک کنوئیں میں، تو نہیں پڑے
 من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں
 فامرونی صلی اللہ علیہ وسلم من اصحاب سے، تب تک دیاجی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جو منہا ہر
 ان یجید الوضوء والصلوٰۃ چاہے کہ وضو کو دوبارہ کیے اور نماز کو لوٹائے۔

حافظ بیہقی کو معلوم ہے کہ یہ حدیث معمولی لوگوں کی روایت کی ہوئی نہیں ہے بلکہ اساطین حدیث
 ابن شہاب زہری، حسن ابیہری، ابن ابی نعیم سب اس کے راوی ہیں اور جن جن لوگوں نے ان بزرگوں کے واسطے
 سے اس حدیث کو آنحضرت کی طرف منسوب کیا ہے، بیہقی یہ بھی جانتے ہیں کہ ان میں سے کسی پر جرح نہیں ہے
 تاہم اس پر اترے کہ ان تابعین نے براہ راست آنحضرت سے تو اس کو سنا نہیں۔ در بیان کاراوی صحابی ہے یا کوئی
 اور اس کے ایک وجہ حدیث میں اس بات کا ذکر ہے اس پر سنا اور اضافہ کیا کہ ایک شخص ابو العالیہ بھی اس حدیث
 کا راوی ہے اس کے بعد اب حافظ نے یہ دعوت جرح قائم کی۔

(۱) ابو العالیہ کے متعلق یہ تصریح کر کے کہ

سائر احادیث مستقیمہ صالحہ ان کی ساری روایتیں صالح اور درست ہیں۔

فرماتے ہیں لیکن صرف حدیث تم قبہ کی وجہ سے یعنی

من اجل هذا الحديث حكموا فيه اس حدیث کی وجہ سے لوگوں نے ان کے متعلق کچھ گفتگو کی ہر

مطلب یہ ہوا کہ ابو العالیہ کی وجہ سے حدیث نہیں بلکہ حدیث کی وجہ سے لوگوں نے ابو العالیہ میں
 چونکہ کلام کیا ہے اس لئے اس کی روایت حجت نہیں ہوتی۔

(۲) رہے حسن زہری، اور ابی نعیم، حافظ بیہقی نے نہ ہو نہ کہ کرد عزی کر دیا کہ ان سمجھوں نے ابو العالیہ
 ہی سے یہ حدیث سنی ہے۔

عبد الرحمن ابن مہدی امام فن رجال و حدیث سے علی بن مدینی نے پوچھا تھا کہ

(الف) ابوالعالمیہ کے سواحن بصری بھی تو اس کے راوی ہیں تو جواب میں فرمایا کہ حماد بن زید نے مجھ سے اور حماد سے حفص بن سلیمان نے بیان کیا تھا کہ ان احداث بہ الحسن عن حفصہ عن ابی العالیہ۔
(ب) اور ابراہیم بھی تو راوی ہیں عبدالرحمن نے کہا کہ مجھ سے شریک نے کہا کہ ابوالثم ان سے کہتے تھے کہ ابراہیم سے ابوالعالمیہ کے واسطے سے میں نے ہی کہا تھا۔

(ج) اور زہری بھی تو راوی ہیں عبدالرحمن نے کہا کہ میں نے زہری کے بھتیجے کی کتاب میں دیکھا ہے کہ زہری اس حدیث کو بواسطہ سلیمان بن ارقم حسن ہی سے روایت کرتے ہیں اور حسن کی روایت ابوالعالمیہ سے ہر پس زہری والی روایت بھی ابوالعالمیہ کی طرف راجع ہوگی۔

بات اگر اسی ہی ہوتی تو محالہ گویا تم ہو چکا تھا لیکن یہی تو معلوم تھا کہ اسی حدیث کے راوی امام امام ابو حنیفہ خود بھی ہیں اور اس میں معبد نامی شخص اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں اور حنیفہ اس بنیاد پر اس حدیث کو بجائے مدرس کے متصل لیتے ہیں یہی نے روایت کو نقل کر کے بھی تو چاہتا ہو گا کہ امام ابو حنیفہ ہی پر جرح کر دیں جیسا کہ بعض شوافع نے کیلے۔ لیکن اس کی بہت نہ ہوئی اور معبد کے نام کو معبد جتنی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں۔

معبد ہذا الاحمدیہ دھواؤں اس معبد کو شرف محبت بھی حاصل نہیں بلکہ تقدیر کے سائیں بچا

من کل فی القدر یا بصرہ جس نے گفتگو معبد میں شرف کی وہ بھی شخص ہے۔

ظاہر ہے کہ پیچھے علماء و اخاف جن میں اکثر ابوالعالمیہ کے نام سے بھی شخصی طور پر واقف نہیں، ان کے سامنے معلومات کا جب یہ دریا بہا دیا گیا ہو کہ سن بصری زہری، ابراہیم سب کا قصہ ابوالعالمیہ پر ختم ہوتا ہے اس کے لئے زہری کے بھتیجے کی کتاب کا حوالہ اور یوں ہی تلاش و جستجو کر کے سب کی روایات کو ابوالعالمیہ پر منتہی ہونا یہ فن رجال کے وہ نکات ہیں جن کی اخاف کے عام مولویوں کو کیا خبر۔ یہی کی ساری کتاب اس قسم کے معلومات سے معمور ہے۔

مگر اب فن رجال و اسناد سے نہ کچھ پی رکنے والے اخاف ہی کے ایک عالم مارونی کو دیکھئے وہ میدان میں اترتے ہیں اور حافظ بہیقی سے پوچھتے ہیں۔

(۱) کیا یہ روایت معبد جیسے مشتبہ آدمی کے سوا اور کسی صحابی سے مروی نہیں؟ خصوصاً حسن بصری جن کے زریعہ سے امام ابو حنیفہ روایت کرتے ہیں مارونی اپنے ساتھ بہیقی کی کتاب الخلافات بھی لاتے ہیں، کھول کر بتاتے ہیں کہ

عن اسمعيل بن عياش عن عمرو بن قيس عن الحسن (البصري) عن عمران بن حصين
جس میں حسن بصری معبد سے نہیں، عمران بن حصین صحابی کے واسطے سے اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک منسوب کرتے ہیں یعنی ارسال کا قصہ ختم ہوا۔ اور ابن عیاش پر کچھ شبہ ہو تو ہو، مجنبہ اسی سند سے حافظ ابن عدی نے بجائے ابن عیاش کے ابن راشد کے حوالہ سے روایت کیا ہے کہ حسن بصری حضرت عمران بن حصین سے اس حدیث کو روایت کرتے ہیں۔ رہے ابن راشد تو دیکھ لیجئے ”وثقة احمد بن حنبل وابن معين“ پھر اسی الخلافات میں ابن عمر سے یہ روایت مروی ہے، گویا علاوہ معبد کے دو صحابی عمران بن حصین اور ابن عمر اس کے راوی ہیں اور بہیقی اس سے واقف ہیں۔ لیکن یہاں صرف معبد جس میں اشتباہ تھا اس کو پیش فرلایا گیا۔ پھر معبد کو معبد جنہی کس بنیاد پر قرار دیا گیا؟ مارونی کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ سے تین طریقہ سے یہ روایت آئی ہے اور کسی میں یہ نہیں ہے کہ معبد جنہی تھے۔

اب سنئے معبد نامی ایک ہی آدمی نہیں ہیں، حافظ ابن مندہ کی معرفۃ الصحابہ و مارونی اقل کرتے ہیں۔

معبد بن ابی معبد و هو ابن ام معبد معبد بن ابی معبد جو ابن ام معبد کے نام سے مشہور

رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم و هو ابن النبی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو

بکین میں دیکھا تھا۔

صغیر۔

اور یہ وہ مشہور ام معبد کے صاحبزادے ہیں جن کے خیمہ میں ہجرت کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے

اور مکرری سے دودھ بھالنے کا واقعہ پیش آیا۔ ماردینی اس پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ ابن مندہ نے تصریح کی ہے کہ ابو حنیفہؒ جس سے تہقبہ والی حدیث روایت کرتے ہیں وہ الحسن عن معبد بن ابی معبد عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں۔ حافظ ابن مندہ نے صرف اسی پر قناعت نہیں کی ہے بلکہ آگے فرماتے ہیں کہ۔

وهو حدیث مشہور عنہ عن ابی یوسف ابو حنیفہؒ سے یہ مشہور حدیث ہے۔

القاسمی واسد بن عمرو وغیرہما۔

ماردینی فرماتے ہیں۔

فظهر بهذا ان معبد المذكور في هذا اس معلوم ہوا کہ جن معبد کا ذکر اس حدیث کی سند میں ہے الحدیث ایس ہوالذی تکلم فی القدر وہ معبد تقدیر پر کلام کرنے والا معبد نہیں ہے کما زعم البيهقي۔ جیسا کہ یہی کا خیال ہے۔

آگے فرماتے ہیں کہ ”الجبني“ کا اضافہ اگر خود ہی کر دیا ہے تو خیر ورنہ اگر سند سے معلوم ہو جائے تو پیش کرنا تھا۔

ولم يذكر ذلك بسند لينظر فيه کوئی سند تو اس کی بتائی نہیں ہو ورنہ اس میں دلچسپا جاتا۔ اور بات اسی پر ختم نہیں کرتے پھر فرماتے ہیں کہ۔

ولو سلمنا انه المجھني المتكلم اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ تقدیر ہی پر کلام کرنے والا معبد فی القدر فلا سلمنا نہ لا یہ ہو تو یہ ہم نہیں مانتے کہ ان کو شرف صحبت صحیحہ لہ حاصل نہ تھا۔

پھر ابن عبد البر کی استیجاب سے نقل کرتے ہیں۔

اسلم قدینا وهو واحد لا ربعة الذین بہت پہلا اسلام لائے اوسے ان چار آدمیوں میں ایک ہیں جو حملوا الویت مجھینہ یوم الفتح۔ فتح مکہ کے دن جہینہ کے جہنمے اٹھائے ہوئے تھے۔

صرف ابن عبد البر ہی نہیں بلکہ

قال ابو احمد في الكنى، وابن الجحافم ابو احمد في الكنى، ثانی کتاب میں اور ابن ابی حاتم دونوں نے
کلاهما ان له صحبة۔ تصریح کی ہے کہ ان کو شرف صحبت حاصل تھا۔

اس کے سوا بھی انھوں نے ابن حزم، ابن عدی، امام بخاری کے حوالوں سے معبد کے متعلق اور بھی
کچھ مواد فراہم کیا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ عدم نقض وضو بالتحقیق کے متعلق شوافع کے پاس کوئی مرفوع حدیث آنحضرت کی
موجود نہیں مگر نقض وضو کی حدیث رکھتے ہوئے انھوں نے صحابہ اور تابعین کے فتوؤں میں پناہ لی تھی،
مادینی وہاں بھی پہنچے ہیں۔ پہلے ان کی سند ہی پر انھوں نے کلام کیا ہے کہ ان صحابیوں کی طرف ان
فتوؤں کی نسبت ہی مشکوک ہے۔ پھر بالفرض اگر ان بھی لیا جائے کہ یہاں ہی کے اقوال ہیں تو اب بات صحابہ
اور تابعین کے فتوؤں پر پھیری اس لحاظ سے بھی سنئے۔

قال ابن حزم اونا ايجاب الوضوء من الغضك ابن حزم کہتے ہیں کہ غضک (یعنی ناز کا اندر نہینے) سے
عن ابی موسیٰ اشعری والغضی والشحی وضو کو واجب ہوتا ہے یہ فتویٰ ابو موسیٰ اشعری (رضی اللہ عنہ)
والثوری والاذراحی۔ غشی شعی، ثوری، اوزاعی سے روایت کیا گیا ہے۔

چلئے آپ کے پاس صحابہ اور تابعین تبع تابعین کے اقوال ہیں تو ہمارے پاس صحابہ اور سلف کے
ایک بڑے طبقہ کا فتویٰ ہے پھر ہم ایک مرفوع منقول سند کے ساتھ حدیث بھی رکھتے ہیں اور آپ اس کو محروم ہیں
یہی نے علاوہ اسنادی بھول بھلیوں کے بعض اصولی باتیں بھی پیش کی ہیں مثلاً زہری اور حسن
کا فتویٰ خود اس حدیث کے خلاف ہے اگر ان کو اس پر اعتماد ہوتا تو اس کے قائل کیوں نہ ہوتے۔

مادینی نے پوچھا ہے کہ اس اصول کو اور جگہ بھی آپ یاد رکھیں گے یا نہیں کہتے کہ سور یعنی جھونٹے کے
متعلق ابو ہریرہ کا فتویٰ تین دفعہ دہونے کا ہے مگر روایت متصل سات دفعہ کی ہے، ہم خفیوں نے اس وقت

جب عرض کیا کہ رات کی روایت پیمان کو اعتماد ہوتا تو تین دفعہ کا فتویٰ کیوں دیتے تو اس وقت بالاتفاق اس صف سے غوغا بلند ہوا کہ ہمسکو حدیث سے بحث ہے راوی کی رائے سے تعلق نہیں، لیکن آج اسی کو دلیل کی شکل میں پیش فرمایا جاتا ہے، ماریخی نے یہ مان کر کہ بالفرض اس حدیث کا اتصال نہ بھی ثابت ہوا اور مرسل ہی ہو، پھر بھی ابن حزم کا یہ قول ٹیٹن کیا ہے۔

کان یلزم المساکین و لیکن مالکیوں اور شافعیوں پر اس کا ماننا اس لئے لازم ہو جاتا ہے
الشافعیون لشدة قوتہ کہ جن جن لوگوں سے اس کا ارسال منقول ہے ان کی تعداد
عن عدد من ارسلہ حدیث کو پہنچی ہوئی ہے۔
پھر خود اضافہ کرتے ہیں۔

و یلزم المحذویر ایضا لا فہم اور ضعیلوں کو بھی اس حدیث کا ماننا اس لئے لازم ضروری ہے کہ
یحتجون بالمرسل۔ تاہم اصولاً مرسل حدیثوں سے استدلال واضحاً کئے گئے ہیں۔
اور آخر میں ایک فیصلہ کن بات فرماتے ہیں۔

وعلى تقدير انهم لا يحتجون به اور بالفرض مان لیا جائے کہ غالبہ مرسل سے جواز استدلال کے
فاقل حوالہ ان کیوں ضعیفا نہ بھی قائل ہوں تو کم از کم یہ تو ماننا ہی پڑے گا وہ حدیث زعمہ
والحدیث الضعیف عندہم والی ضعیف حدیث ہی ضعیلوں کا مسلک تو یہ ہے کہ ضعیف
مقدم علی القلیل لذلک اعتماداً حدیث کو بھی قیاس پر ترجیح دی جائے گی۔ اسی قیاس پر جس پر
علیہ فی ہذا المسئلہ۔ مسئلہ تہمتہ میں وہ اعتماد کر رہے ہیں۔

ایسی روایت جو تین تین صحابی عمران بن حصین، ابن عمر، مجہد سے مروی ہو، ماریخی نے پوچھا ہے
کہ اس کے متعلق صرف مشتبہ ”مبہ“ ہی کے ذکر کے کیا معنی ہیں؟ رہ گئی وہ تحقیق انہی کے جن ازہری، ابوالہیثم سب
ابوالعالیہ پر گھومتے ہیں۔ ماریخی نے لکھا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے، بلکہ

الحب منہ کیف بقول هذا وقد تعجب اس شخص سے یہ کیسے کہہ رہے ہیں حالانکہ گذر چکے خود
تقدم انہ انخرجه من طریق المحسن ان ہی حافظ بہیقی نے حسن بصری کی وہ روایت جو عمران بن
عن عمران بن حصین - حصین کے طریقہ سے مروی ہے اس میں ابو العالیہ پر نہ کہ مارزبانی
اسی پر اور اضافہ کرتے ہیں کہ عمران بن حصین صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے سوا خود بہیقی نے اس حدیث
کو ابن عمر کے طریقہ سے روایت کیا ہے (اور اس میں بھی ابو العالیہ کا قصہ نہیں ہے) باقی زہری کے متعلق ان کے
بہیقیہ کی شہادت یہ ہے کہ

ابن اخی الزہری ضعیف کذا قال زہری کے بھائی کے لڑکے ضعیف ہیں ابن معین نے
ابن معین ثراہ عن عثمان الدارمی عثمان دارمی سے یہ بات نقل کی ہے -
اور ابراہیم کے متعلق شریک کا دعویٰ کہ ابواشم نے اس سے کہا تھا کہ میں نے ابو العالیہ کے حوالہ سے
یہ روایت ابراہیم کو سنائی تھی، سو اس شریک کا حال سنئے -

شریک هذا هو الضعیف شکموافیہ یہ شریک شریک نخعی میں اللہ نے ان پر بھی کلام کیا ہے -
اور دوسروں نے نہیں خود اسی کتاب السنن الکبریٰ میں دوسری جگہ فرماتے ہیں -
شریک مختلف فیہ کان یحییٰ شریک کے متعلق اللہ نے قد باہم مختلف ہیں یحییٰ بن سعید
القطان لا یروی عنہ ویضعف القطان ان سے روایت نہیں لیتے تھے اور ان کی
حدیثہ جدا - حدیث کی حد کو زیادہ کمزوری پر زور دیتے تھے -

ایک اور جگہ اسی کتاب میں پھر بہیقی کہتے ہیں -

شریک لم یصحہ بکثر اهل العلم - شریک کا کثر اہل علم سے استلال نہیں کرتے اور ان کو حجت نہیں سمجھتے -

مگر جب ہماری باری آئی تو شریک نے ابواشم کی طرف جو بات منسوب کی وہ دلیل بنائی گئی -

یہ چند باتیں موٹی موٹی ماری دینی کے کلام سے خلاصہ کر کے میں نے پیش کر دی ہیں مقصد صرف یہ کھانا ہے

کہ رجال کے حربے جو عرب ڈالا گیا تھا کیا مار دینی کے مباحث کے بعد یہ قائم رہ سکتا ہے۔ یہ کلام تو اس حدیث کے متعلق تھا جس سے حنفیہ استدلال کرتے ہیں۔ بھلا اس میں ارسال کا نقص کون بحال کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس بحث میں مجھے کچھ طوالت کا تو مرتکب ہونا پڑا لیکن مورخین نے جس درخت کے قصہ کو اجمال کے پردہ میں ڈال دیا تھا اس کے بچانے کے لئے چارہ ہی کیا تھا۔ بجز اس کے کم از کم ایک دو پھل تو اس کے پیش کئے جائیں تاکہ نمونہ صحیح طور پر کام دیکے۔ میں نے حنفیوں کے کمزور ترین مسئلہ کا اسی لئے انتخاب کیا۔ اور اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علامہ مار دینی نے اپنی اس کتاب میں شافعیوں کی راہ سے اور اسی علم کے ذریعے جس پر اُن کو تازہ امام ابو حنیفہ کے کتب خیال کی تائید میں کتاب بڑا کام کیا ہے۔ کہنے کو تو ان کی کتاب صرف دو جلدوں میں ہے لیکن کیفیت اور قیمت بہن سبھی کی دس جلدوں پر اس کے وزن کو کوئی زیادہ محسوس کرے خصوصاً فن رجال و سند کے متعلق تو غالباً بجا نہ ہوگا۔

یہ بات کہ علماء اخاف جیسا کہ بار بار کہنا چلا آ رہا ہوں بحال و سند کے مسائل سے انھیں عموماً ناچھی نہ تھی پھر اچانک ساتویں صدی ہجری میں ایک مار دینی ہی نہیں بلکہ حنفی علماء کی ایک کافی تعداد حدیث اور علم حدیث میں جو مشغول نظر آتی ہے اور اس کے بعد مدت تک مصر میں ابن ہمام قاسم بن قسطلوبغا اور ان جیسے اور بھی ایسے حنفی علماء پیدا ہوتے رہے جن کا تعلق حدیث اور فقہ سے تقریباً ماویٰ و خلفاء اس ذہنی اور ذوقی انقلاب کا واقعی سبب کیا تھا؟

نظام اس سلسلہ میں مجھے اب تک اور تو کوئی چیز نہیں ملی ہے۔ بجز اس کے کہ چھٹی صدی ہجری مسرکہ وہ عہد ہے جس میں بجائے کسی ایک مذہب کے چاروں مذاہب کے قصائد کا تقرر ہونے لگا۔ السیوطی نے ابن مسرکہ تاریخ مصر سے نقل کیا ہے کہ

فی سنة خمس وعشرين وخمسة مائة فی الحکم ۲۵۰ ہجری میں عدالت میں چار چار قاضیوں کا تقرر

اربع قضاة یحکم کل قاض بمذہبہ ہونے لگا۔ قاضی اپنے مذہب کے روتے فصلہ کرتے تو

دوریت مذهبہ اور وراثت اپنے مذہب کے قاعدوں پر دلاتے تھے۔

اس بدعت کو حسد کہے یا سب سے پہلے چونکہ مصر کے قضا پر زیادہ تر شافعیوں کا تقرر ہوتا تھا حتیٰ کہ اسیوطی نے تو یہاں تک بالغذ کیا ہے کہ

کان متعضا للشافعية فلا يعرف مصر کی قضا پر شافعیوں کیلئے مخصوص تھی مصری

از غیرہم حکمہ فی الدیار المصریہ علاقوں میں اس زمانہ سے یعنی جب سے مسئلہ میں

ممنذ ولہا ابو زرعۃ محمد بن عثمان الزرعۃ محمد بن عثمان دمشقی کا تقرر ہوا شافعی قاضیوں

الدمشقی فی سنہ اربع وثمانین کے سوا فصل خصوصیات کے سلسلہ میں اور کسی مذہب

و مائنین کے قاضی کو کوئی نہیں جانتا ہوتا تھا۔

اور مصری نہیں بلکہ ان کا بیان ہے کہ

وکذا دمشق لم یلہا بعد ابی زرعۃ یہی حال دمشق انام کا بھی تھا کہ ابو زرعہ مذکور کے بعد

المشار الیہ الا الشافعی سنہ وہاں شافعی قاضی کے سوا اور کسی کا تقرر نہیں ہوتا تھا۔

لیکن صدیوں سے شافعیوں کو جو اجارہ ملک مصر و شام کا حاصل تھا چھٹی صدی میں ختم ہو گیا اور فتنہ

فتنہ ان کا زوریوں ہی ٹوٹا رہا حتیٰ کہ شہو و مصری سلطان الملک الظاہر بہرہ کے زمانہ میں تو تھوڑی بہت

ترجیح جو ان لوگوں کو حاصل تھی وہ بھی ختم ہو گئی، عام طور پر شوافع پر یہ بات نہایت گراں گذری، علما اس سلسلہ

میں کیا کچھ کیا جانا ہوگا اور کیا کچھ کہا جاتا ہوگا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ تاج الدین ابکی صاحب الطبقات

الشافعیۃ الکبریٰ جیسے سنجیدہ روشن خیال عالم بھی اپنی کتاب میں یہ ارقام فرماتے ہیں کہ

قال اهل القریۃ ہذہ الافالیم المصریۃ ابی تجربہ کا بیان ہے کہ مصری اور شامی و حجازی

والشامیۃ والحجازیۃ متی كانت المبدع علاقوں میں جب تسلط شافعیوں کے سوا کسی اور کا ہوا تو

فہم الخیر الشافعیہ خربت ومتی اسی وقت ملک میں بریادی پیل گئی ہوا سی طرح ان علاقوں
 قدم سلطاکھا غیر اصحاب الشافعی میں امام شافعی کے ماننے والوں کے سوا اگر کسی کو سلطانی حاصل
 زالت دولۃ سر بجا ہوئی تو اس کی حکومت بہت جلد زوال پذیر ہوجاتی ہے۔
 پھر خدا جانے کس بنیاد پر بٹوارہ کے اس نظریہ کو پیش فرماتے ہیں کہ مصر شام، حجاز ہم شافعیوں
 کے لئے اس طرح مخصوص ہے کہ

کما جعل اللہ تعالیٰ لمالک فی بلاد جیسے اللہ تعالیٰ نے امام مالک کے لئے مغربی بلاد میں اور
 المغرب ولاہی حنیفۃ فیما وراء النہر امام ابو حنیفہ کے لئے ماوراء النہر میں قرار دیا ہے۔
 اور یہ تو تاج الدین السبکی کا بیان ہے اب ان کے والد کا خیال بھی سنئے وہ تو انچوصاحبزادے
 سے اور بھی چند قدم آگے ہیں۔ تلج ہی لکھتے ہیں۔

سمعت الشیخ الامام ابوالدین یقول سمعت میں نے اپنے والد تاج الدین السبکی شافعی سے سنا ہے
 صدرا الدین المرحل یقول ما فرماتے تھے کہ میں نے صدرا الدین بن المرحل سے سنا ہے
 جلس علی کرسی مصر غیر شافعی کہتے تھے کہ مصر کی کرسی پر جب کسی کوئی غیر شافعی بیٹھا
 الا دقتل سر بجا ہے بہت جلد قتل کر دیا گیا ہے۔

اسی سلسلہ میں شوافع میں بھی بہت کچھ مشہور تھا کہ جب ملک الظاہر بیرس نے چار قاضیوں کے
 رسم کی پھر توبہ کی تو اس نے ایک دن خواب میں امام شافعیؒ کو دیکھا کہ غضب ناک ہو کر فرما رہے ہیں تو نے
 میرے مذہب کے ساتھ دوسرے مذہبوں کا جوڑ لگا دیا ہے اچھا جا میں نے تجھ کو اور تیری اولاد کو مصر سے
 معزول کر دیا ہے؟

لوگوں کا بیان ہے کہ اس خواب کے بعد ملک الظاہر بیرس اس کے بعد زیادہ دن جی نہ سکا اور مر گیا
 اور اسی طرح اس کا بیٹا سعید بھی زیادہ دن نہ ٹھہر سکا اس کی حکومت زائل ہو گئی اور اس کا خاندان آج

فقرو فاقہ کا شکار ہے۔

اسکی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب ملک الظاہ مر گیا تو کسی نے اس کو خواب میں دیکھا پوچھا کہ تیرے ساتھ کیا گزری؟ تو جس بچارے سے خدا جانے کتنے گناہ ہوئے ہوں گے، کس کس کا مال غلط طریقے سے لیا ہوگا، اور جیسا کہ عموماً اس زمانہ کے سلاطین کا حال تھا خدا جانے کتنوں کے خون اس کی گردن پر ہوں گے لیکن اس تمام سلسلہ میں اس کی سزا جس چیز پر ہوئی وہ یہ تھی کہ جس کا اظہار خواب دیکھنے والے صاحب کے اس میں لفاظ کیا عبد بنی اللہ عبد اباشدین ۱ اللہ تعالیٰ نے میری سخت سزا اس حرکت پر فرمائی کہ میں نے بجعل القضاء اربعۃ وقال چار چار قاضیوں کا تقرر کیا۔ فرمایا کہ تو نے مسلمانوں فرقت کلمۃ المسلمین۔ کی بات میں فقرہ ڈال دیا۔

ان واقعات سے، اور تو کچھ نہیں اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ برادران شوافع پر دوسرے مکاتب خیال کے علماء کا تقرر سخت ناگوار گزر رہا تھا۔ جب کشفی اور رویائی نظریات کا یہ حال ہے تو نسبتاً اس سے جو آسان چیز تھی یعنی دوسروں کے علم پر حملہ کرنا، ان کے نقائص نکلنے بھلا اس میں کیا کمی کی گئی ہوگی۔ خصوصاً خفیوں کو حدیث کے معاملہ میں رسوا اور بدنام کرنا تو آسان ہے کہ معمولی عربی خواں بھی ہدایہ کے صفحات کو الٹ کر ہر صفحہ سے تقریباً ایسی حدیث نکال کر دکھا سکتا ہے جس کا پتہ بخاری و مسلم میں نہیں صحیح کی اور دوسری کتابوں میں بھی شکل ہی سے چلتا ہے، کیونکہ ان الفاظ کے ساتھ ہدایہ کی حدیثیں ان کتابوں میں واقعہ یہ ہے کہ نہیں پائی جاتیں۔ آج بھی ہندوستانی مطبع کی ہدایہ کی تقریباً اکثر حدیثوں کے نیچے ”غریب جدا“ ”نادید جدا“ ”لم یوجد فی الکتب“ لکھا ہوا ملتا ہے۔

بظاہر اسی سوال نے میرے خیال میں مصر کے اس عہد میں اہمیت حاصل کی اور آخر کچھ لوگ خفیوں میں تیار ہو گئے جنہوں نے پوری توجہ اور محنت سے حدیث و متعلقات حدیث کے فنون میں کمال پیدا کیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہدایہ ہی اس زمانہ میں بھی یاروں کا تختہ مشق بنی ہوئی تھی اس بے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ کہاں تو

یہ حال تھا کہ ہدایہ کے شروع میں بھی حدیثوں کی تخریج کا التزام نہ تھا یا ایک وہ زمانہ مصر میں آیا کہ صرف علامہ زبلی ہی نے نہیں بلکہ جیسا کہ ابن حجر نے لکھا ہے، صاحب جوہر انتقی علامہ ماری نے نہ بھی اور ان کے شاگرد عبدالقادر مصری صاحب جوہر مضیہ نے بھی ہدایہ کی حدیثوں کی تخریج پر کام کیا اور منتقل کتابیں لکھیں۔

خیر اباب کچھ ہی ہوں مگر اس سلسلہ میں ایک بڑا کام یہ ہو گیا کہ خطاوی کے جس تیر کو حافظ بہیقی نے الٹ کر اخاف پر چلا دیا تھا اور دھانی سوسال تک پھر اس تیر کو کوئی داپس نہ کر سکا تھا، الجوہر انتقی لکھ کر صرف جواب ہی نہیں دیا گیا بلکہ کچھ اقامہ بھی کیا گیا تاکہ ہر حنفی اس کتاب کو اپنے پاس سمجھ و حسرت میں با رہا نہ کر سکے۔ ماری نے اس کے کچھ دن بعد مصر کے دوسرے حنفی محدث، علامہ قاسم بن قطلوبغا نے جو علاوہ حافظ ابن حجر وغیرہ کے علامہ ابن ابیہام حنفی صاحب فتح القدیر کے تلمیذ رشید ہیں، الجوہر انتقی کا ایک خلاصہ تیار کیا۔ حاجی خلیفہ کشف الظنون میں لکھتے ہیں۔

ثم لخصه زين الدين قاسم بن

قطلوبغا الحنفى المتوفى سنة ٨٨٥

سنة ٨٨٥ ترجمہ الجوہر انتقی۔

اور اس کے یہ مسئلہ کے ملنے میں آسانی ہو۔

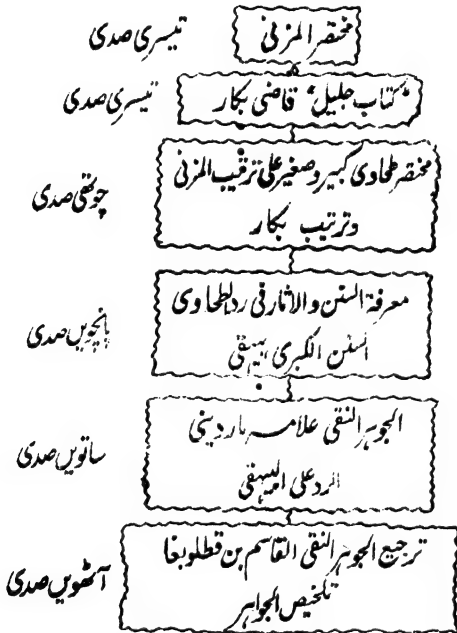
ورقہ علی بن ابی ذر المصنوع

اور یوں تیسری صدی کے وسط میں ایک شافعی عالم کی زبان سے۔

اس سلسلہ میں ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ مصر میں شافعیات اور حنفیت کے یہ قصبے جس زمانے میں چھڑے ہوئے تھے ان ہی دنوں میں ہندوستان کے ایک عالم علامہ سراج الدین الہندی کہیں سے مصر پہنچ گئے۔ خدا نے ان کو اس ملک میں بڑا اقبال و جلال عطا کیا۔ شوافع سے اخاف کے چھڑے ہوئے حقوق کے حاصل کرنے میں سراج ہندی نے بڑے کام کے جن کی تفصیل درکامہ میں حافظ ابن حجر نے کی ہے سراج ہندی نے ہدایہ کی ایک شرح تو کچھ نامی بھی لکھی ہے جس کی خصوصیت یہی بیان کی جاتی ہے کہ جدیدی شرح ہے یعنی شافعیوں کے جواب میں ہے۔ سنہ ۸۴۹ ص ۴۷۔

واسہ ما یجئ منک شیئ قسم خدا کی تجھ سے کچھ نہ بنے گا۔

قسم کا جو فقرہ ہے اختیار زبان سے نکل گیا تھا۔ نوین صدی کے آخر تک مسلسل ٹوٹی رہی اور مصر کے ایک گاؤں طحا کے ایک مہتملانی نوجوان کو جو کہا گیا تھا کہ تو کچھ نہیں لے سکتا خود وہ اور اس کی بدولت وفاق و خلافا تقریباً آٹھ ساڑھے آٹھ سو سال تک فقہ اور حدیث کی دنیا میں تحقیق و تدقیق تلاش و تجسس کا ایک طوفان برپا رہا۔ گویا ہم اکثر "جدلیات" کے اس سلسلہ کو کسی چارٹ یا شجرہ کی شکل میں ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے:



اور اسی شجرہ علیتہ کے ہر درجہ کو میں امام الطحاوی کے "یوم الحدیث" کے "تعاجیب ربنا" کا ایک ایک "استعجاب" قرار دیتا ہوں۔

واقعہ یہ ہے کہ علاوہ ائمہ مجتہدین (یعنی ابوحنیفہ و قاضی ابویوسف و محمد بن الحسن وغیرہم) کے طبقات احاف میں بڑے بڑے علماء اور افاضل پیدا ہوتے رہے۔ لیکن خفی ادبیات کا وہ سلسلہ جس میں نقیات کے

ساتھ حدیث و علم حدیث کا مستند سرمایہ شریک ہے۔ اس سلسلہ کے بانی اول خفیوں میں امام ابو جعفر طحاوی ہی ہیں انھوں ہی نے اس کی بنیاد ڈالی اور پھر جیسا کہ تفصیل میں نے بتایا آئندہ جو کچھ ہوالان ہی کی راہوں سے ہوا گویا اس شلخ کے خفیوں میں وہ امام ہیں۔

لیکن نظرِ تحقیق کا براہو، چاہا تو یہی جاتا ہے اور کہا بھی جاتا ہے کہ علم وہی ہے جو تحقیقی ہو، ورنہ تقلید کا علم ظلم نہیں، معلومات کی صرف گردآوری ہے۔ مگر دنیا میں جس بیچارے نے علم کی جس شارح میں بھی خواہ وہ دینی ہو یا دنیوی، تحقیق کا قدم اٹھایا، خدا جلنے یہ کیا قصہ ہے کہ اس سے عوام کو کوئی طبعہ کبھی راضی نہ رہا۔ امام طحاوی کی داستان تو بیان ہی کروں گا۔ امام مزنی جنھوں نے اپنی پوری عمر امام شافعیؒ اور ان کے علوم کی خدمت نشر و اشاعت تہذیب و تنقیح میں گذاردی، حتیٰ کہ اس سلسلہ میں بیچارے کو اپنی حقیقی بھانجے سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے الگ ہونا پڑا، جس کا صدمہ جیسا کہ ابن عساکر کے حوالہ سے نقل کر چکا ہوں، مرنے کے بعد بھی باقی رہا لیکن وہ امام مجتہد کے شاگرد تھے، اپنی کتابوں میں بعض مسائل کے متعلق انھوں نے امام سے اختلاف بھی کیا ہے، ہزار ہا چیزوں میں اتفاق کیا لیکن چند مسائل میں اختلاف، پس یہ بھی ان کے لئے مصیبت ہو گئی۔ بعد کو جیسے جیسے تقلید کا رنگ جیسا کہ قاعدہ ہے گہرا ہوتا رہا بیچارے امام مزنی کا یہ جرم کہ خود اپنی رائے کیوں قائم کی، شوافع کے عام طبقہ کے لئے ناراضی کا باعث ہوا۔ زیادہ دن گئے بعد نہیں بلکہ تیسری صدی کے اختتام پر شافعیوں کے مشہور عالم ابن سرہج المتوفی ۳۱۲ھ جن کا ذکر بار بار آیا چکا ہے۔ ایک طرف تو امام مزنیؒ کی کتاب کی اتنی تعریف فرماتے تھے لیکن انہی سے خطیب نے تاریخ بغداد میں یہ جملہ بھی نقل کیلئے کہ فرماتے تھے۔

یوم القیامۃ بالشافعی وقد قیامت کے دن امام شافعیؒ حاضر کئے جائیں گے اس حال

تعلق بالمزنی بقول رب هذا میں کہ وہ مزنیؒ کا دامن پکڑے قیامت ہے ہیں پروردگار

افسد علمی فاقول محلا اس شخص نے میرے علوم کو بگاڑ دیا تب میں کہوں گا کہ

یا ابا ابراہیم فانی لم ازل فی قاضی سراج کہیں گے ابا ابراہیم ٹھہراؤ میں ہمیشہ ان
اصلاح ما افسدہ ۱۰ چیزوں کو درست کرتا رہتا ہوں جو انہوں نے بگاڑا تھا
غالباً ابن سراج کی یہی باتیں ہیں جن کی وجہ سے ابن خلکان نے کہا ہے کہ
کان بفضل علی جمیع اصحاب الشافعی ابن سراج کو امام شافعی کے ماننے والوں میں سب پر
حقی المرتبی ۱۰ فضیلت دی جاتی ہے حتیٰ کہ المرتبی پر

غالباً امام شافعی کے براہ راست تلمیذ اور خلیفہ پر ایک شافعی عالم کو اس لئے ترجیح دی گئی کہ پچھلے
نے بجز تقلید کے تحقیق سے کہیں کام نہیں لیا۔ خیر، یہ تو شوافع کی اپنے گھر کی باتیں ہیں۔ ہمیں اس میں پڑنے کی
کیا ضرورت؟ میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ جرم تحقیق میں جس طرح غلبہ کچھ مٹا دینے کے بعد امام مزنی کو مفید علوم
الشافعی کا تحفہ برادران شوافع سے ملا، کچھ بھی کیفیت امام طحاوی کی حنیفوں میں نظر آتی ہے۔ ایک طرف مخالفوں
کا تو بیچارے کے ساتھ وہ سلوک جواب حائط بہشتی کی زبانی سن چکے، ان پر الزام لگایا گیا کہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ
کی پاسداری میں شیخص الشافعی ہے کہ صحیح حدیث کو ضعیف کر دیتا ہے اور ضعیف کو قوی کر دیتا ہے۔ حافظ
ابن حجر نے لسان المیزان میں مسلم بن قاسم اندلسی کی کتاب صمد سے امام طحاوی کے متعلق یہ فقرہ نقل کیا کہ
کان یدہب بمذہب ابی حنیفہ ابو حنیفہ کے مسلک کی پروتے اور ان کے مذہب کی
کان شدید العصیۃ فیہ ۱۰ پاسداری میں سخت متعصب تھے۔

اور یہ تو فریضت ابو حنیفہؒ کی جرم کی ہلکی سزا ہے۔ کوئی شخص معاویہ بن احمر القرشی ہے اس کی
طرف تو منسوب کر کے امام کو ایک ایسی چیز سے متهم کیا گیا ہے کہ گو حافظ ابن حجر نے اپنی مصلحتوں کی بنیاد
پر اس مہول الحال شخص کی روایت اپنی کتاب میں درج کر دی ہے۔ لیکن مجھے تو اس کو نقل کرنے میں بھی
شرم آتی ہے تاہم یہ دیکھانے کے لئے کہ عشق حنفیت میں امام طحاوی کو کیا کیا کیا کیا کیا کیا کیا گیا۔

نقل کرتا ہوں۔ ابن الاحرار کتاب ہے۔

دخلت مصر قبل الثلاث مائة و
 اهل مصر يرون الطحاوي بالمرع العظيم
 فظيع من جهة امور القضاء او من جهة
 ما قيل لانه اختى به ابا الجعفيش من
 غلاموں کے متعلق دیا تھا۔

پہلے الزام کا مطلب تو غالباً یہ ہے کہ قضا کے سلسلہ میں کچھ یمن دین خورد برد کرتے تھے اور دوسرے الزام سے خدا جانے وہ کیا کہنا چاہتا ہے بہر حال کچھ ہی کہنا چاہتا ہو لیکن جس وجہ سے اس نے یہ باتیں تراشی ہیں غنیمت ہے کہ اس کا اظہار بھی اس کے بعد فرمایا گیا ہے۔ یعنی ان دونوں الزاموں کو بیان کرنے کے بعد ارشاد ہے کہ

وكان يذهب هبة الجعفيش الطحاوي امام ابو حنيفة في مذہب کے پیرو تھے ان کا عقیدہ تھا
 لایری حقاً خلافت (ص ۲۶۱) کہ امام ابو حنيفة کے مسلک کے سوا کوئی دوسرا مسلک حق نہیں ہے۔
 گویا خود ہی کھول دیا کہ میں نے یہ سب جو کچھ کہا اس کی علت یہ ہے کہ وہ ابو حنيفة کے مسلک پر
 چلتے تھے اور اس باب میں اتنے متشدد تھے کہ جو خیال ابو حنيفة کے خلاف ہوا سے وہ حق نہیں سمجھتے تھے، یعنی
 حق کا معیار طحاوی کے یہاں صرف یہ تھا کہ امام ابو حنيفة کا قول ہو، چونکہ اس شخص کے بیان کا آخری جملہ
 قطعاً غلط ہے جیسا کہ یوں ہی لوگوں کو معلوم ہے، قاضی حریویہ کی مجلس میں انھوں نے جو کچھ فرمایا تھا وہی
 تغلیط کے لئے کافی ہے، نیز اس کا حال آگے بھی معلوم ہوگا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ اور بھی جو باتیں ابن حجر
 نے ان کی طرف منسوب کی ہیں صرف اس کی خود تراشیدہ ہیں۔ بھلا جس شخص کو ابن یونس جو ان کے معاصر اور
 ہم وطن ہیں شب و روز کے دیکھنے والے ہیں اور اسیدی بن حنبل بن یونس الحافظ الامام کے لقب سے ملقب

وامام في هذه المسائل ابن يونس في حديث الامام سديد في حديثه
متيقظ حافظ مكثر خير حافظين اور كبريت روايت کرنے والے ہیں۔ نیز
بابايم الناس - عام تاريخ کے تعلق بھی بڑے خبير ہیں۔

یہی محدث ابن یونس علامہ طحاوی کے متعلق فرماتے ہیں گویا عینی شہادت دیتے ہیں کہ
 کان ثقہ ثبت فقہہا عاقلہ امام طحاوی بڑے ثقہ، ثابت، فقیہہ عاقل تھے، اپنی
 ہم غفلت مشاہدہ نظر انھوں نے اپنے بعد نہ چھوئی۔

خود حافظ بھی اور حضرت شہر مہر کے اعلیٰ خدی الامام کا عنوان قائم کر کے فرماتے ہیں۔

العلامہ الحافظ صاحب التصانیف البیہقیؒ: العلماء حافظ، اے نظیر تصنیفوں کے مصنف ہیں۔
 السیوطی مشہور شافعی عالم ہیں اور تعصب میں بھی کسی سے کم نہیں ہیں لیکن جو واقعہ ہے اس کا
 اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

الحی اوی لا امام ائمه الحنفیہ کا کہنا ہے کہ امام عطاء بن ابی رباح نے کہا ہے کہ ثبوت فقہ پر ان کے بعد اپنی نظیر نہیں چھوڑی۔ ان پرصر میں حنفیوں کی سرکاری ختم ہوئی ہے۔

گو یا امامِ طحاوی کے بیچگانہ صفات یعنی ثقہ، ثبت، فقیہ، عاقل اور بے نظیر ہونے کی جو چشم دید گواہی ابن یونس نے دی تھی آخر تک بالاتفاق تمام محدثین اس کی مسلسل توثیق کرتے چلے آئے ہیں۔

اگر ابن الاَحمَر کے بیان میں کچھ بھی اصلیت کی جھلک لوگوں کو محسوس ہوتی تو یہ ناممکن تھا کہ بغیر کسی تذبذب اور دغدغہ کے سلفا عن خلف امامِ طحاوی کو محدثین ثقہ (یعنی) ایسا شخص جس کے کردار اور اخلاق

زندگی پر بھروسہ کیا جائے، مسئلہ لکھتے چلے آتے خصوصاً ان بزرگوں سے بھلا اس کی امید ہو سکتی تھی جو طحاوی سے خفیت کی وجہ سے اپنے دلوں میں اچھی خاصی گرانی بھی رکھتے ہیں۔

کس درجہ حیرت کی بات ہے کہ ابن الاَحمَر جیسے مہول الحال والا اہم شخص کو تو مصر میں امام طحاوی کے متعلق یہ خبریں ملیں لیکن اسی زمانہ میں جس کا وہ ذکر کر رہا ہے ہم ان کے حلقہٴ درس میں مشہور معاجم حدیث کے جامع سلیمان بن احمد بن ایوب الطبرانی، ابن الخشاب البردعی، القرطبی، شیخ الظاہریہ رحمہ اللہ بن علی الداودی، محمد بن ابراہیم المقرئ الحافظ، خود ابن یونس مصری اور الحافظ المعروف بنیہ رحمہم بن حمزہ المعیدلی، احمد بن محمد بن منصور الدامغانی وغیرہم محدثین حفاظ ثقافت و فقہا کو پاتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے وقت اور اپنے اپنے مقام کا امام تھا۔ خدا خواستہ اگر ان بزرگوں کو امام طحاوی میں ابن اَحمَر کے اتہامات کا اتنی شائبہ بھی محسوس ہوتا تو جیسا کہ ان لوگوں کا عام دستور تھا قطعاً ان سے حدیث نہ سنتے۔

خیال کرنا چاہیے جو شخص ان جلیل القدر ائمہ و حفاظ کا استاد خصوصاً روایت حدیث کا استاد ہو اور جو خود بھی سلیمان بن شعیب نسائی، یونس بن عبد اللہ اعلیٰ جیسے بزرگوں کا حدیث میں شاگرد ہو جن کے شغل صاحبِ جوارہ مضیہ لکھتے ہیں کہ۔

شارك فيه مسلماً۔ ان اساتذہ حدیث میں وہ امام سلم (صاحب صحیح) کے ساتھی ہیں۔

اور یہی دو کیا امام طحاوی کے اساتذہ حدیث کی اتنی کثرت ہے کہ

جمع بعضهم مشائخ في جزء ان کے اساتذہ کے نام کو لوگوں نے ایک مکتب پر درج کر دیا؟

بہر حال اس وقت امام طحاوی کے متعلق مجھے رجالی بحث جرح و تعذیل کی مقصود نہیں ہے بلکہ

کہنا یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے مکتب خیال کی جنبہ داریوں میں جس شخص نے اپنی زندگی کا اکثر حصہ قربان کر دیا، پڑھا تو اسی لئے اور پڑھایا تو اسی لئے، لکھنے کا بھی حال یہ ہے کہ گو امام طحاوی نے علم کے اور شعبوں میں بھی چند بڑی کتابیں لکھی ہیں خصوصاً موضوعین ان کی تاریخ کے متعلق لکھتے ہیں۔

ولدتاریخ لکھیں ۱۵ ان کی بڑی تاریخ بھی ہے۔

بعد کے ارباب تاریخ بکثرت طحاوی کی اس تاریخ کا حوالہ دیتے ہیں اور ایک کتاب انھوں نے "النوادر والحکایات" کے نام سے بھی لکھی ہے۔ قاضی عیاض کے حوالہ سے لوگ نقل کرتے ہیں کہ

النوادر والحکایات فی نصف وعشرین جزء النوادر والحکایات تقریباً میں جزر کی کتاب ہے۔

اسی طرح مشہور محدث و مورخ لغوی ابو عبید پر بنی انھوں نے انساب کے متعلق تنقید فرمائی ہے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے گذشتہ بالا چند کتابوں کے سوا انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اور بہت کچھ لکھا ہے جس کی بڑی وجہ یہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ باوجود طول عمر یعنی ۸۳ سال کی عمر پانے کے ان کے قوی کا حال اتنا تنگ و تنگ نہ تھا کہ ابن ندیم کی کتاب الفہرست کے حوالہ سے حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں نقل کیلئے کہ

قد بالغ الثمانین والسواد فی حیئہ اسی سال عمر تک پہنچے لیکن ان کی ڈاڑھی کے

الکثون البیاض۔ ۱۶ سیاہ بال سفید سے زیادہ تھے۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ آخر وقت تک ان کو کام کرنے کا موقع ملا بقول ابن ندیم

کان اوحد زمانہ علماً۔ ۱۷ علم میں یگانہ روزگار تھے۔

علی الخصوص خفیہ اور ان کے امہ کے علوم کا تو شاید ان کے بعد آنا کوئی بڑا عالم ہوا اور نہ شاید ان سے پہلے گذرا، مشہور اندلسی محدث حافظ ابو عمرو بن عبد البر اپنی کتاب العلم میں ارقام فرماتے ہیں کہ۔

کان الطحاوی اعلم الناس بسیر الطحاوی کو فیوں کی سیرت اعلان کے اخبار اور ان کی

الکوفین و اخبارہم و فقیہہم مع مشارکۃ فقہ کے سب سے بڑے عالم ہیں اور اسی کے ساتھ فقہاء

فی جمیع المذاہب من الفقہاء ۱۸ اسلام کے دوسرے مکاتب خیال کے بھی وہ بڑے عالم ہیں

واقعیہ یہ ہے کہ علامہ طحاوی نے اپنی زہنی اور کبریٰ نعمتوں کو خفیہ مذہب کی خدمت کے لئے وقف

کر دیا۔ اس وقت تک اس سلسلہ میں ان کی جن کتابوں کا ذکر کیا جاتا ہے، میرے علم میں جن کی تعداد تقریباً بیس کے قریب ہے، کسی نہ کسی حیثیت سے بالواسطہ یا بلاواسطہ ان سے خفی مذہب کو فائدہ پہنچا ہے۔ معافی الاشارہ مشکل الانار تو خیر مطبوعہ میں اور شہر شخص ان کو دیکھ کر اندازہ کر سکتا ہے کہ گو بظاہر ان کے نام یا دریا چہ میں یہ ظاہر نہیں کیا گیا کہ ان میں خفی مکتب خیال کی تائید کی جائیگی۔ لیکن جلنے والے جلنے میں کہ اصل مقصد ان کتابوں کا اس کے سوا اور کیا ہے اور ان ہی دو کتابوں سے ان کی کتاب احکام القرآن جو بیس جزو سے زیادہ اوراق میں ختم ہوتی ہے۔ اس کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے اور یہ احکام القرآن قرآن کے متعلق ان کی دوسری امدادی کتاب کے سوا ہے جس کے متعلق قاضی عیاض نے صحیح مسلم کی شرح اکمال میں لکھا ہے کہ۔

لفی القرآن الف ورق۔ و آزار کے متعلق ان کی ایک کتاب ہزار صفحوں پر ختم ہوئی ہے۔

اس کے سوا جامع صغیر جامع کبیر تو امام فہم کی کتابوں کی شروح ہی ہیں خود ان کی مختصر کبیر و غیر براہ راست خفی فقہ کی کتابیں۔ اسی طرح ان کی کتابیں جو شروط کے متعلق ہیں اور سمجھا جاتا ہے کہ اس باب میں ان کی کتابوں سے بہتر کتابیں آج تک نہیں لکھی گئی جو اہر مضیہ میں ہے۔

ولمشروط الكبير والشروط الصغیر شروط کبیر، شروط صغیر، شروط اوسط، ان

والشروط الاوسط کی تین کتابیں ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان کا تعلق بھی خفی مذہب ہی سے ہے کیونکہ اس فن سے ان کو خاص مناسبت اس لئے زیادہ تھی کہ قاضی بکار نے بصرہ میں بلال بن بکری الراے و (تمیذ بنی یوسف و زفر) سے خصوصیت کے ساتھ علم الشرط سیکھا تھا۔ عبدالقادر مصری نے قاضی بکار کے تذکرہ میں تصریح کی ہے کہ

اخذ عنہ (ہلال الراے) علم الشرط (ص ۱۰۹) علم الشرط قاضی بکار نے بلال رائے سے سیکھا تھا۔

خود قاضی بکار نے بھی کتاب الخائض والسجلات اور کتاب الوثائق والعمود تصنیف کی تھی۔ امام طحاوی نے انہی سے اس فن کو سیکھا تھا۔ جافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں طحاوی کا واقعہ ان ہی شروط و مواثیق و عہود کے

متعلق نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی حربیہ جیسے عالم بھی امامِ طحاوی کے نکات کو باسانی سمجھ نہیں سکتے تھے، واقعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قاضی حربیہ نے امامِ طحاوی کا نام دیوان الشہود میں درج کرایا تو حسب ضرورت کبھی کبھی ادائے شہادت کے لئے ان کے اہلاس میں بھی جانا پڑنا تھا۔ ایک دفعہ طحاویؒ نے ان کے سامنے تحریری شہادت جو انھوں نے لکھ کر پیش کی تھی، قاضی حربیہ کے سامنے پڑھی، شہادت کی اس عبارت میں جن فقہی اور قانونی نکات کو امام نے ملحوظ رکھا تھا ان کے فوائد اور اثرات اور نتائج تک قاضی حربیہ کی باسانی رسائی نہ ہو سکی۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں کہ قاضی حربیہ نے ایک دفعہ عبارت سنی اور کہا کہ ”عرفی“ مجھے سمجھاؤ امام نے سمجھایا، پھر سنی ان کی سمجھ میں نہ آیا اور بولے ”عرفی“ جب دو دفعہ یہ ہو چکا تو اس زمانہ میں چونکہ گواہوں یا مقدمہ کے فریقین کا اظہار کھڑا کر کے نہیں لیا جاتا تھا بلکہ سب قاضی کے سامنے فرش ہی پر بیٹھ جاتے تھے، اور اپنے اپنے وقت میں بیٹھے بیٹھے ہی اظہار دیتے تھے۔ اسی بنیاد پر اتیک تو امام طحاویؒ قاضی حربیہ کو بیٹھے بیٹھے سمجھا رہے تھے لیکن جب دو دفعہ انھوں نے عرفی عرفی کہا، تب امام کا ارادہ ہوا کہ اب اس عبارت کے حقائق و نکات پر تفصیلی بحث قاضی کے سامنے کرنی چاہیو مخاطب کر کے قاضی صاحب سے بولے

یا ذن لی العاضی فی القیام الی موضع کیا قاضی اجازت دیں گے کہ میں کسی جگہ کھڑا ہوجاؤں
قاضی صاحب نے فرمایا ”قم“ یعنی کھڑے ہو کر تقریر کرنا چاہتے ہو تو کرو۔ امام طحاویؒ اپنے مضمون کو بیان کرنے کا شوق اتنا غالب تھا کہ

فقام ابو جعفر یجی سدامہ ابو جعفر کھڑے ہوئے اس طریقہ سے کہ اپنی چادر
قد سقط بعضہ قال فاقام جس کا کچھ صحن کے جسم سے گر گیا تھا اوی گھینٹ
فی ناجیۃ رہتے ادما یک کنارہ پر کھڑے ہو گئے۔

کھڑے ہو کر اپنی شہادت کے ہر ہر لفظ پر انھوں نے اس طرح بحث کی جیسے اس زمانہ میں وکلاء اور بیرسٹر بحث

کہتے ہیں تقریب ختم ہوگئی تب بیٹھ گئے، اور اب انھوں نے دیکھا کہ قاضی حربویہ کے چہرہ پر مطلب کے سمجھ لینے اور ان وقایع تک پہنچ جانے کی علامات نمایاں ہیں، بیان کیا جاتا ہے کہ امام طحاوی اپنی نشست گاہ سے سرکتے جاتے تھے اور قاضی صاحب کو کہتے جاتے تھے، جی ہاں میرا فلاں لفظ سے یہ مطلب تھا اور فلاں لفظ سے یہ مقصد تھا، حافظ ابن حجر کے الفاظ یہ ہیں کہ

ثم عاد يصح على ركبته فقال نعم، پھر لٹ کر وہ اپنے دونوں زانوؤں پر سرکتے جاتے تھے اور کہتے جاتے

اعز الله اشهد بكذا وكذا خدا آپ کی عزت دو بالا کرے میں یہ کہتا ہوں یہ کہتا ہوں۔

۱۰ قاضی حربویہ نے تب ان کے شہادت نامہ کو اپنے ہاتھ میں لیا اور دو علم علی شہادتہ ان کی شہادت پر اپنے دستخط ثبت کو فوق شروط میں امام کی مہارت کا اس سے انوازہ ہو سکتا ہے کہ قاضی حربویہ کی علمی جلال و منزلت میں بیان کر چکا ہوں اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس افتہ کی اہمیت بہت بڑھ جاتی ہے حافظ ابن حجر نے بھی اس افتہ کو درج کرتے ہوئے لکھا ہے

كان ابو جعفر الطحاوي حجة المقتضى شروط سماعات (وثائق) اور شہادت میں ابو جعفر طحاوی

الشروط والمعاملات والشهادات و... کی شخصیت بہت نمایاں تھی۔

مگر جب کہ میں نے عرض کیا فقہ اور اسلامی قانون کی یہ شلخ بھی دراصل خفی مکتب فقہ کی ایک خصوصی چیز تھی اس فن پر امام نے جو کچھ لکھا ہے، خفیوں کے اس علم کو چمکانے کے لئے لکھا، انھوں نے اپنا اتاد قاضی بکبار کی اتباع میں خود بھی الحاضر والمجلات والوصایا پر کتابیں لکھی ہیں ایک کتاب موارث و فرائض میں بھی تصنیف کی، اراضی مکہ کا کیا حکم ہے، کہ عترة فتح ہو یا صلحا چونکہ اس میں محدثین اور فقہاء کا اختلاف ہے اس لئے آئندہ احکام میں بھی اختلافات ہوں گے امام طحاوی نے ایک مستقل کتاب اس مسئلہ پر لکھی جو جنگ کے قانون کا ایک اہم باب غنائم و فرائض کی تفسیر کہ ہے، اس پر بھی ان کی ایک کتاب ہے یعنی ابن ابان جو امام محمد کے متاثر شاگردوں میں ہیں لیکن اصول نے باوجود اس کے امام محمد کی کتابوں کی غلطیوں پر تنبیہ کرتے ہوئے خطا الکتب، ایک کتب لکھی تھی امام طحاوی نے اس کا جواب بھی ایک مستقل تصنیف کے ذریعہ دیا ظاہر ہے کہ امام طحاوی کے ان تمام علمی مجاہدات و بلا واسطہ یا بلا واسطہ خفی مذہب اور خفی مذہب کے علمائے کو فائدہ پہنچانا مقصود تھا، یہاں تک کہ خود امام ابو حنیفہ کی ایک مستقل سوانح عمری لکھی۔ (باقی آئندہ)

اسلامی تمدن

(۲)

مولانا محمد حفظ الرحمن جیساوی باروی

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم انزلنا قرآننا به
الناس كلهم بنوا دم وادم من تراب. سب (انسان) اولاد آدم و ادم بنی کریمدائے مٹے ہیں۔
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رسول الله صلى الله عليه وسلم انزلنا قرآننا به
المخلوق عيال الله فاحبوا الخلق الى الله الله كان نبیہ بس الله کے نزدیک مخلوق میں زیادہ محبوب
من احسن الى عیالہ۔ وہ شخص ہے جو اس کے کذب کے ساتھ بھلائی کر پھیلے

قرآن عزیزی آیت اور احادیث رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) دونوں صاف صاف یہ اعلان کرتی ہیں کہ
”انسان“ اپنی ”انسانیت“ کے لحاظ سے نیچ ہے نہ اونچ اور خدا نے ان سب کو انسانیت میں برابر بنایا ہے
ہذا پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے یا نسب نسل کے لحاظ سے ان کے درمیان درجات قائم کرنا خدا کے تعالیٰ
کی فطرت کے خلاف بغاوت ہے اور اسلام کا یہ فرض ہے کہ وہ اس بغاوت کو مٹا کر انسانیت کو اس
لعنت سے پاک کرے۔

چنانچہ اسلام کے معاشرتی مسائل میں اس مسئلہ کا اثر پڑتا ہے کہ اس کی نگاہ میں کافر ہو یا مشرک
یا مومن و مسلم، کھانے پینے، لینے دینے اور رہنے سہنے کے معاملات میں سب مساوی ہیں اور کوئی ”اچھوت“

لہ مشکوٰۃ باب المفارقة والعصية بحوالہ ترمذی و ابو داؤد۔ ۷۷ مشکوٰۃ باب الشرف والرحمة علی الخلق بحوالہ شعبان لایمان بہیقی۔

نہیں ہے۔ اور نہ وہ اس معاملہ میں حلال خور اور برہمن کے درمیان کوئی تمیز کرتا ہے۔

اگر کسی ناپاک شے سے اس نے احتیاط اور بچاؤ کا حکم دیا ہے تو وہ مسلم اور غیر مسلم، اعلیٰ ذات اور ادنیٰ ذات سب کے لئے اور سب کے ہاتھ میں ناپاک اور نجس ہی رہے گی اور اگر کوئی شے پاک اور طاهر ہے تو وہ جس طرح ایک برہمن کے ہاتھ لگ جانے سے ناپاک نہیں ہوتی اسی طرح شودر اور اس شخص کے ہاتھ سے بھی ناپاک نہیں ہو جاتی۔ جس کو چار بھنگی، دھیر، پانسی کہا جاتا ہے اور جو ہندو معاشرت کے لحاظ سے شودر یا "اچھوت" سمجھا جاتا ہے۔

۱۰ (۲) اسلامی معاشرت کا دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی انسان کی برتری یا کمتری "حب و نسب یا پیشہ کے ساتھ وابستہ نہیں ہے بلکہ اعمال سے متعلق ہے، وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسانوں کے باہمی تعارف اور باہمی رشتوں کے تعلق کی بنا پر وہ چھوٹے چھوٹے کنبے بڑے بڑے خاندانوں اور اس سے بھی زیادہ وسیع برادریوں میں منقسم ہیں مثلاً عرب اور عربی النسل اقوام میں قریشی ہیں اور غیر قریشی، اور قریش میں ہاشمی، عباسی، علوی صدیقی، فاروقی، عثمانی، زبیری وغیرہ بطون (خاندان) ہیں اور عجم عربی النسل اقوام ہیں، برہمن، کھتری ویش اور بعض خاندان نسل بعد نسل کی خاص پیشہ کو اختیار کرنے کی وجہ سے اپنی پیشہ کی جانب منسوب ہیں۔ پس اسلام اس حد تک اس امتیاز کو مانتا ہے کہ خدا کی اس اربوں مخلوق انسانی میں قبائل، بطون اور شعوب (برادریوں، خاندانوں اور کنبوں) میں منقسم ہونا اپنے اجداد کے ساتھ انتساب اور باہمی تعارف کے لئے مفید ہے لیکن وہ اس کو سرگز قبول نہیں کرتا کہ اس امتیاز کا حاصل یہ ہے کہ ایک قبیلہ دوسرے قبیلہ یا ایک خاندان دوسرے خاندان، یا ایک برادری دوسری برادری کو حقیر اور ذلیل (منج) قرار دے اور خود کو ملندہ بالا سمجھے۔ کیونکہ اسلام میں "فخر بالانساب" کو ملعون قرار دیا گیا ہے اور حجۃ الوداع کے

سہ کھانے پینے میں جن چیزوں کو اسلام نے حرام بتایا ہے یا نجس کہا ہے ان سے محفوظ رہنے کے لئے فقہ میں جس قسم کی احتیاطان معاملات ہیں فقہ کا اندر موجود ہے وہ ایک الگ بات ہے۔

موقع پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عام اعلان کر دیا تھا کہ آج سے میں اس نبی فخر کو مٹاتا ہوں اور اس نہ کسی مسلمان کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جاہلیت کے دعویٰ کو دوبارہ زندہ کرے۔ چنانچہ قرآن عزیز میں بہ واضح اور صاف الفاظ میں یہ ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ
 اے لوگو! بلاشبہ تم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم نے تم کو کئی اور قبیلے کر دیا ہے تاکہ تم آپس میں تعارف پیدا کرو، بلاشبہ تم میں سے اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ پروردگار پرست اور سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا سب سے بہتر ہے۔

یعنی ہندی اور برتری نسب اور ذات پات سے نصیب نہیں ہوتی بلکہ اعمال کی خوبی اور نیکی سے حاصل ہوتی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الودع کے موقع پر اصول دین کے متعلق جو اہم خطبہ دیا تھا اس میں عقائد جاہلیت کے خلاف آیت مسطورہ بالا کی تفسیر فرماتے ہوئے نہایت صاف اور پرشکوہ الفاظ میں یہ ارشاد فرمایا۔

فلیس لعربي على اعجمي فضل ولا لعجمي على عربي ولا لعجمي على عجمي ولا لعربي على عجمي
 عربی عربی فضل ولا لاسود علی کسی عجمی کو عربی پر اور نہ کسی کالے کو کسی گورے پر ابیض فضل ولا لابیض علی اسود پر برتری حاصل نہ ہو اور نہ کسی گورے کو کسی کالے پر

لہٰذا اس جگہ یہ واضح رہے کہ تقاضی انساب اور تفاخر انساب میں فرق ہے، تفاضل کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نسل سے ہے تو مسلمان اس کی بزرگانہ نسبت کی بنا پر اس کو دوسرے قبائل کے مقابلہ میں عزت و فضیلت دیتے ہیں۔ یہ درست ہے۔ اور تفاخر یہ ہے کہ مثلاً خاندان نبی کا کوئی فرد (سید) دوسروں کو حقیر سمجھے اور ان کے مقابلہ میں اپنے نبی فخر کا دغا کرے یا کبھی جائزہ اور صحت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے کسی برادری یا خاندان کو ذلیل اور حقیر سمجھ جائے یہ حرام اور باطل ہے۔

فضلُ الا بالتقویٰ (الحاشیہ) مگر یہ کہ تقویٰ ہی بڑی کا سبب بن سکتا ہے۔

حدیث میں "فضل فضیلت" سے مراد ہے کہ صرف نسب نہ کسی کو بڑا بناتا ہے اور نہ کسی کو کم تر تری اور کمتری کا معیار صرف تقویٰ اور طہارت اور اعمال کی خوبیوں پر موقوف ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم سب اولادِ کلکم بنو آدم و آدم خلق من تراب و آدم ہوا و آدم مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں اور چاہئے لینھیں قوم فخر و نیا با ہکم کہ قومیں اپنے آبا و اجداد پر فخر کرنا چھوڑ دیں ورنہ اولیكون اھون علی اللہ من توہ اللہ کے نزدیک گو برکے کیسے سے بھی زیادہ الجعلان ۔ ۱۰ بے وقعت ہو جائیں گی ۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعلوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اپنی نسبوں کو من المناکم و اتصلون بہا رحمکم ۱۱ اس قدر جانا چاہئے کہ جس کو آپس میں صلہ رحمی کرکو اور جس طرح "نسب" فخر و کبر کے لئے نہیں ہے بلکہ باہمی تعارف اور آپس میں صلہ رحمی کرنے میں آسانی پیدا کرنے کے لئے ہے اسی طرح پیشہ سے نہ "نسب" میں کوئی تبدیلی پیدا ہو جاتی ہے اور نہ جائز و پاک شے موجب اہانت و تذلیل ہو سکتے ہیں۔ پیشہ، پیشہ ہے نسب نہیں ہے یہ بات تو ظاہر ہے اور کسی دلیل کی محتاج نہیں کیونکہ ایک شخص اگر مثلاً صدیق اکبرؓ کی نسل سے ہے لیکن اپنی معاش کے لئے اس نے "دزدی" کا پیشہ اختیار کر لیا ہے تو اگر پشہا پشت تک بھی اس کے گھرنے میں صنعت و حرفت جاری رہے تو اس کا یہ پیشہ اس کا نسب نہیں بن سکتا۔

چنانچہ صحیح احادیث میں موجود ہے کہ زکریا (علیہ السلام) بخاری کا، حضرت ادیس (علیہ السلام) جامہ دوزی اور یاسر، بانی کا، حضرت سلیمان علیہ السلام ٹوکریاں بنانے کا حضرت داؤد علیہ السلام زرہ سازی کا

۱۰ مجمع طرانی کبیر۔ ۱۱ مسند بزار۔ ۱۲ تفسیر ابن کثیر ج ۲۔

اور اس طرح دوسرے انبیاء علیہم السلام اور صحابہ کرام (رضی اللہ عنہم) خلف پیشے اور صنعت و حرفت سے معاش پیدا کرتے تھے البتہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے عمل کو اپنی معاش کے لئے پیشہ بنالیا ہے جس کو زبان و ہی ترجمان (صلی اللہ علیہ وسلم) نے پیشہ بنانا مکروہ اور ارذل قرار دیا ہو وہ شخص ضرور اس پیشہ کی وجہ سے محقر سمجھا جائیگا لیکن اس کی اولاد اگر اس پیشہ کو ترک کر کے دوسرے محمود مشاغل سے معاش پیدا کرتی ہے تو شخص مذکور کے محقر پیشہ کی وجہ سے اس کا خاندان یا اس کی نسل قابل تحقیر و ذلیل نہیں ہو سکتی۔

ایک شبہ کا جواب | ممکن ہے کہ اس مقام پر مسئلہ کفو کو پیش کیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ”فقہ“ میں ”باب کفو“ میں جو مسائل متعلقہ نکاح و طلاق بیان کئے گئے ہیں ان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسلام میں نسب کی بزرگی اور کبریٰ معتبر ہے تو اس کے جواب سے قبل یہ بات قابل توجہ ہے کہ جبکہ قرآن عزیز اور صحیح احادیث رسول میں بصراحت یہ مذکور ہے کہ ”نسب“ صرف باہمی تعارف کے لئے ہے نہ کہ دوسروں کے مقابلہ میں بزرگی اور تفوق کے اظہار کے لئے تو یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ ”فقہ اسلامی“ میں کفو سے متعلق جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے بیان کردہ اصول دربارہ نسب سے متصادم نہیں ہو سکتے اور یقیناً ان کا مطلب وہی صحیح ہو سکتا ہے جو ان اصول اسلامی کی میزان میں پورا اثر کے۔ کیونکہ قرآن و حدیث کے احکام اصول ہیں اور فقہی مسائل ان ہی سے مستنبط اور ”فروعی مسائل“ ہیں۔

اس کے بعد شبہ کا جواب یہ ہے کہ مسطورہ بالا آیت اور احادیث صحیحہ کی روشنی میں فقہاء اسلام میں سوا یک جماعت اس کی قائل ہے کہ مسئلہ نکاح میں کفو کا مطلق کوئی امتیاز نہیں ہے اور ازدواجی رشتہ کے مسئلہ میں نہ ہی نقطہ نگاہ سے صرف ”دینی صلاحیت“ قابل لحاظ ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے مسئلہ کفایت کو تسلیم نہیں کرتے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کو ایک حد تک تسلیم کیا گیا ہے۔ اسی لئے حافظ غلام الدین بن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وقد استدلل بحدۃ الایۃ الکرمیۃ اور اس آیت کریمہ اور ان احادیث شریفہ کی روشنی

وہی الاحادیث الثرغہ من ذہبہن ہی میں ان علماء نے جو کفار کو نہیں مانتے فیصلہ
العلماء الى ان الكفاءة في النكاح لا يشترط كلبہ کہ نکاح میں کفارت ہرگز شرط نہیں ہوا اور
ولا يشترط سوء المآلین۔
’ہیں‘ کے سوا کوئی دوسری شرط نہیں ہے۔

حقی نقی میں بھی یہ سکہ اجماعی نہیں ہے بلکہ اختلافی ہے اور تسلیم کفارت کے باوجود اس کی حیثیت
صرف معاشرتی ہے مذہبی یا دینی نہیں ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے درمیان شوب و قبائل کی تفریق یا ہی تعارف
اور صلہ رحمی کے لئے قائم کی ہے۔ اسی بنا پر پمٹا ہر میں آنے کے بعض خاندان اپنے خارجی ماحول اور خصوص
طریق زندگی کے لحاظ سے بعض دوسرے خاندانوں سے متماثل نظر آتے ہیں اور اس کا اثر زندگی کے معاملات پر
اس قدر پڑ چکا ہے کہ ان خاندانوں میں علی اور دینی اثرات کے کافی سمیت کہیلے کے باوجود ان کے معاشرتی
معاملات اولیٰ انداز خاندانوں کے مقابل میں ادون اور کمتر نظر آتے ہیں۔ یہ پھر ایک مرتبہ سمجھ لینا چاہیے کہ یہ تباہ
مذہب کے کسی قانون یا مذہبی احکام کے کسی حکم کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف زمانہ کے خارجی اثرات اور
ماحول کے تاثرات کی وجہ سے پیدا ہو گیا ہے تو ان حالات میں ایسے دو مختلف معاشرت خاندانوں کے
درمیان اگر رشتہ مناکحت قائم کیا جائے تو عموماً، خوشگوار حالات پیدا ہو کر ان میں اکثر و بیشتر تفریق و جوہن
پر معاملہ ختم ہوتا ہے۔

لہذا انسانوں کے فطری رجحانات کا لحاظ رکھ کر انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ان حالات میں ایسے
دو مختلف معاشرت خاندانوں کے درمیان ازدواجی رشتہ کے قیام میں دونوں قسم کے حقوق کی رعایت ملحوظ
خاطر رہی چلے ایک خود زن و شوہر کے درمیان رغبت و قبول کا حق اور دوسرا ان اولیاء کا حق کہ جنہوں نے
ان دونوں کی تربیت کی ہے اور ان کی پرورش میں حق رہبیت ادا کیا ہے یا سلسلہ نسب میں ان کو یہ حق
منجانب شریعت حاصل ہے۔

پس عام حالات میں اگرچہ اسلام کا قانون ازدواج یہ فیصلہ دیتا ہے کہ اگر بالغ مرد و عورت باہم ازدواجی رشتہ کو منظور کرتے ہیں تو دو گواہوں کی موجودگی میں وہ زن و شوہ کے تخففات کو قائم کر سکتے ہیں اور اس میں کسی ولی کو بھی مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے۔

لیکن اگر یہ رشتہ زیر بحث دو مختلف خاندانوں کے درمیان قائم ہو رہا ہے تو فقہ حنفی یا مالکی میں اس قدر اضافہ اور ہے کہ اس رشتہ کی منظوری میں بالغ مرد و عورت اور ان کے اولیا شرعی دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ یعنی جس طرح یہ ضروری ہے کہ زن و شوہنے ولے مرد و عورت کی رضامندی کے بغیر یہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ان مرد و عورت دونوں کے اولیا کی اجازت ہونی چاہئے اور اگر اولیا کی رضا کے بغیر ان دونوں نے شاہدوں کی موجودگی میں نکاح کر لیا ہے تو یہ اولیا قریب کی رضا پر موقوف رہے گا مثلاً اگر باپ زہرہ ہے تو اس کی اجازت ضروری ہے تاکہ آئندہ چل کر معاشرتی اختلاف و خاندانوں کے درمیان باعث جہل و منافرت نہ بن جائے۔ اب اگر ولی نے اجازت دیدی تو وہ نکاح باقی رہیگا ورنہ منسوخ ہو جائے گا۔

یہ بات بھی پیش نظر رہنی چاہئے کہ جن فقہاء اسلام نے "کفارت" کا اعتبار کیا ہے ان کے فقہ میں بھی بصراحت موجود ہے کہ عجمیوں کے درمیان کفارت کا لحاظ نسب کے اعتبار سے نہیں بلکہ معاشرتی مساوات کے اعتبار سے رکھا جائیگا۔ یعنی کسی خاص پیشہ یا خاص طرز معاشرت کے افراد اہم ایک دوسرے کے "کفو" قرار پائیں گے خواہ ان کے درمیان تفاوت نسب ہی کیوں نہ ہو اور اس مسئلہ کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اہل عرب میں قبائل و شعوہ کے درمیان نسب کا تحفظ بہت زیادہ ملحوظ رہتا ہے اور وہ اس میں کوئی فرق نہیں آنے دیتے۔ بخلاف اہل عجم کے کہ ان میں حفاظت نسب کا نظم اس طرح قائم نہیں رہ سکا۔

اس مسئلہ سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ کفو کی حقیقت معاشرتی مسئلہ ہے زیادہ نہیں ہے اور وہ بھی صرف مسئلہ نکاح میں بعض حالات کے اندر معتبر ہے پھر فرعی مسئلہ ہوجتے ہوئے اختلافی مسئلہ ہے۔

علماء اسلام نے ان اصول کے متعلق جو تصریحات کی ہیں اُن کا خلاصہ یہ ہے۔

(۱) جو اشیاء کہ خورد و نوش کے سلسلہ میں استعمال کی جاتی ہیں ان میں سے بعض وہ ہیں جو صرف بدنِ انسانی کے لئے مضر اور نقصان دہ ہیں اور ان کے استعمال سے نوعِ انسانی کی صحت اور قوی پر بُرا اثر پڑتا ہے لہذا ان کا استعمال بھی ممنوع ہے۔

(۲) بعض اشیاء وہ ہیں جن کا استعمال انسان کے اخلاق اور اس کی نفسیاتی کیفیات و صفات اور روحانیت پر مضر ترساں اثر ڈالتا ہے اور اس لئے وہ بھی ممنوع ہیں۔

(۳) اور بعض اشیاء نوعِ انسانی کے قوی اور اس کی بدنی صحت پر بھی نقصان دہ اثر ڈالتی ہیں اور اس ملکاتِ فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ کے لئے بھی مہلک ہیں اس لئے وہ بھی اسلامی معاشرت سے خارج اور حرام قرار دی گئی ہیں۔

یہ واضح رہے کہ ان ہر اصول میں مضریت و افادیت نوعِ انسانی کے لحاظ سے پیش نظر ہے اس لئے کہ اجتماعی قوانین میں افراد و احواد کا نقصان و فائدہ جماعت اور نوع کے فائدہ و نقصان میں مدغم اور ضم ہو جاتا ہے اور ان کی انفرادیت، اجتماعیت ہی کا جز ہو کر رہ جاتی ہے۔

ہیں جب ہم کائناتِ ہست و بود کی ان اشیاء پر نظر ڈالتے ہیں جو حضرتِ انسان کی غذا بن سکتی ہیں تو ان میں دو چیزیں خصوصیت کے ساتھ سامنے آتی ہیں گوشت اور ربڑی اور ان دونوں کے علاوہ دودھ شہدِ مشک، عنبر اور بعض قیمتی حجریات (تھیر) اور کشتہ دھاتیں بھی ہیں جو عوام اور خواص کی ضروریات خورد و نوش میں کام آتی ہیں۔ ان میں سے گوشت ایسی غذا ہے جو علماءِ طب اور علماءِ اخلاق دونوں کے درمیان علیحدہ علیحدہ معرکہِ الاراء و المذہب بنی رہی ہے اور دونوں کے یہاں موافق و مخالف رائیں ملتی ہیں۔ اور علماءِ اخلاق کی اسی بحث نے ترقی کیسے مذہبی رنگ اختیار کر لیا ہے اور یہ مذہبی مباحث کی کچھ پیوں کام کر رہی ہیں۔ یہ مقام اگر جہانِ مختلف افکار و آراء کی تفصیلات کا متحمل نہیں ہے جو گوشت کے انسان کی

فطری غذا ہونے نہ ہونے کے متعلق علماء عقل و نقل کی جانب سے ضخیم جلدوں میں ندون و مرتب ہیں تاہم مختصر طور پر اس قدر ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ قدیم و جدید اطباء اور ڈاکٹروں میں جمہور کی متفقہ رائے یہ ہے کہ گوشت انسان کی فطری غذا ہے اور یہ کہ اپنی پیدائش اور خلقت کے اعتبار سے انسان مان حیوانات میں سے ہے جن کو قدرت نے کھلیاں (نوکیلے دانت) عطا کی ہیں اور یہ کھلیاں یا نوکیلے دانت پھلوں سبزیوں کے استعمال کے لئے قطعاً بیکار ہیں اور نہ وودھ خشک میوے اور جھڑیاں و دھات کے کشتہ جات اور جانوروں کے استعمال میں ان کی کوئی ضرورت پیش آتی ہے تو جس طرح ہم انسان کے علاوہ ان حیوانات ہی میں ان کھلیوں کا وجود پاتے ہیں جو اپنی فطرت و خلقت میں گوشت خور ہیں اسی طرح انسان میں بھی ان کا وجود اس کے فطری گوشت خور ہونے کی ناقابل تردید شہادت با دلیل ہے۔

نیز خورد و نوش کی اشارتیں سے جن چیزوں کے اندر خدا نے تعالیٰ کی قدرت نے ویشامن (Vitamines) "حیاتین یا جوہر حیات" زیادہ وضاحت کیا ہے وہی چیزیں حضرت انسان کی ترقی حیات کے لئے مفید اور مددگار تسلیم کی گئی ہیں اور یہ ایسا سلسلہ ہے جن پر قدیم و جدید علمِ طب کا اتفاق ہے اور اس بارہ میں کسی زمانہ میں بھی دو رائے نہیں پائی جاتیں۔ پس جبکہ تجربہ اور شاہدہ سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ گوشت کے اندر "جوہر حیات" بہت زیادہ پایا جاتا ہے اور اسی لئے اطباء اور ڈاکٹروں حتیٰ کہ ویدک ویدوں کی بھی یہ رائے ہے کہ حیوانات کے جس حصہ کا گوشت "انسان" زیادہ استعمال کرتا ہے جسم انسانی کے اسی حصہ کو جوہر حیات زیادہ پہنچتا ہے تو بے شبہ یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ گوشت "انسان کی فطری غذا" البتہ یہ ضروری ہے کہ جن چیزوں کا گوشت وہ استعمال کرے ان کے نوعی اور ذاتی خواص و

کیمیات اور مضر اور مفید اثرات کی معرفت حاصل کرنے کے بعد عقل یا نقل سے یہ فیصلہ حاصل کرے کہ کس چیز کو پرندہ کا گوشت استعمال کیا جائے اور کس سے پرہیز لازم ہے تاکہ ایک جانب اگر وہ اپنی فطری غذا سے فائدہ اٹھائے تو دوسری جانب حیوانات کی بہیمیت، خونخواری اور ہرزگی کے اوصاف سے

بھی بچ سکے۔ مذہب کی اصطلاح میں اسی اختیار اور ترک کا نام 'حلال' اور 'حرام' و 'مکروہ' ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے استعمال میں اعتدال سے کام لیا جائے اور اس کے استعمال اور طریق استعمال میں وہ انہماک اور شغف نہ اختیار کیا جائے جو اس کی افادیت کو قوت بدن اور اخلاق دونوں کے لئے مضرت کی شکل میں بدل دے۔ ۱۵

گوشت کے علاوہ سبزیاں اور ترکاریاں، پھل اور خشک میوے، دودھ، شہد، مشک اور عنبر، جیسی اشیاء ہیں جن کے غذا انسان بننے کے متعلق اہل عقل و نقل کسی کے نزدیک بھی دورائے نہیں ہیں اور یہ سب اشیاء بلا خلاف انسانی خورد و نوش کے لئے کارآمد اور مفید ہیں۔ تو اب گوشت ہی ایک ایسی غذا نہ جاتی ہے جس سے متعلق یہ بحث کی جانی چاہئے کہ جبکہ خدائے تعالیٰ نے انسان کو 'عقل' عطا فرمایا کائنات ہست و بود سے ممتاز اور بزرگ مخلوق بنایا اور اس کو راہِ مستقیم پر گامزن ہونے کے لئے پیغمبروں اور رسولوں کے ذریعہ علم یقین (وحی الہی) سے اس کی عقل کو غلط راہ روی سے محفوظ کیا تو چند و پرند ہیں وہ کون سے حیوانات ہیں جو مسطورہ بالا تین اصول کے مطابق استعمال کے قابل ہیں اور کون سے ناقابل استعمال ہیں یا مذہبی اصطلاح میں یوں کہہ دیجئے کہ کون سے جانور حلال ہیں اور کون سے حرام یا مکروہ ہیں۔ اسلام اس بارہ میں یہ کہتا ہے کہ جبکہ یہ بات مسلم، ناقابلِ تردید اور تجربہ سے گزر کر مشاہدہ کی ضد تک پہنچ چکی ہے کہ مالکوت و مشروبات (کھانے پینے کی چیزوں) کا اثر انسان کے جسمانی قویٰ اور اخلاقی ملکات و کیفیات پر پڑتا ہے تو اس کے نزدیک جن حیوانات یا اشیاء میں حسب ذیل خصوصیات پائی جاتی ہوں وہ ناقابلِ استعمال (حرام و مکروہ) ہیں۔

(الف) جن حیوانات میں درندگی ہے ان کو استعمال نہیں کرنا چاہئے اس لئے کہ ہمیت کے ساتھ جب حیوان کے اندر زندگی بھی جمع ہو جائے تو اس خونخواری کا اثر انسان کے قویٰ پر ضرور پڑے گا اور

۱۵ اس مسئلہ کی مزید تحقیق کے لئے حجتہ الاسلام مولانا محمد قاسم نور احمد قرہ کارالہ تحفہ لمحیہ قابلِ مطالعہ ہے۔

اور جیم انسانی کے ساتھ ساتھ اس کے اخلاق و ملکات بھی متاثر ہوں گے۔ کرم، رحم، مروت اور ہمدردی جیسے صفات عالیہ پر اس کا بلا اثر پڑیگا۔ اور اس سے انسان کی روحانیت کا مکمل رادہ محروم ہو جانا اغلب بلکہ یقینی ہو اور جبکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ خونخواری اور زندگی ان ہی حیوانات میں ہوتی ہے جو چند سو کرچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور پزندہ سو کر نوکیلے پنچے رکھتے اور ان کے ذریعہ دوسرے جانوروں کا شکار کرتے ہیں اور ان کے ذریعہ انسان اور دوسری قوموں کو ایذا دیتے ہیں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی معرفت کے لئے یہ قانون بیان فرمادیا۔

حرام علیکم کل ذی ناب من السباع تم ہرچند درندے جو کچلیاں (نوکیلے دانت) رکھتے ہیں اور وہ پزندہ سو کر کل ذی مغلب من الطیر۔ نوکیلے پنچے رکھتے اور اس کا شکار کرتے ہیں حرام کر دیے گئے ہیں۔

لہذا شیر، چیتا، بھیریا، کتا، لوطری، بلی اور اسی قسم کے تمام درندہ جانور حرام ہیں۔ مسطورہ بالا حدیث کے علاوہ ان حیوانات کی حرمت و مانعت کے متعلق بہت سے ناموں کی تعیین کے ساتھ بھی احادیث میں مانعت موجود ہے مثلاً پالتو گدھا، بھیریا، کتا، بچو وغیرہ۔

(ب) اور جو حیوانات ایذا رساں ہیں یا ان کے اندر سمیت (زہر) ہے یا طبیعت سلیم ان پر گہن کھرتی ہے وہ بھی ناقابل استعمال ہیں کیونکہ ایذا رسانی، درندگی ہی کے مرادف ہے اور یہ صفت بھی انسانی ملکات و اخلاق فاضلہ میں کم وورت اور تاریکی پیدا کرتی ہے اور زہر ہلے جانوروں کا زہر نہ صرف اس پوٹلی ہی تک محدود ہوتا ہے جو ان کے جسم کے خاص حصہ میں دو لچیت ہے بلکہ اس جانور کا پورا جسم اس زہر ہلے حصہ سے ایک حد تک متاثر رہتا اور زہر ہلے خواص کو جذب کرتا ہے اس لئے ان کا استعمال بھی ممنوع ہے اور اگر ان حیوانات میں ان دونوں میں سے کسی ایک بات یا دونوں باتوں کے ساتھ ساتھ ایسی کیفیت و صورت بھی پائی جاتی ہو کہ سلیم الطبع انسان اس سے گھن کرتا ہو تو اس کی مانعت کے لئے یہ بات کر لیا اور نیم ٹھہا کی کی مصداق ہے۔ ان حیوانات کی فہرست میں تمام حشرات الارض (زمین پر چلنے والے جانور) مثلاً سانپ

بھجھو، چوہا، گوہ، چھپکلی، گرگٹ، چھپڑی اور کثیرے کوڑے اور پرندوں میں گوا، چیل، باز، شاہین، کبھی، سپو، کھٹل وغیرہ شامل ہیں۔ چنانچہ حشرات الارض کے لئے بعض احادیث میں مراحت کے ساتھ ممانعت مذکور ہے۔

(ج) جو اشیا عقل و نقل دونوں کے نزدیک ناپاک اور نجس ہیں وہ بھی قابل استعمال نہیں اس لئے کہ وہ ناپاکی، خود اپنی شے ہے جس کو نہ مذہب برداشت کرتے اور نہ عقل اس کو پسند کرتی ہے مثلاً خون، مذہب کہتے ہیں کہ جس حصہ جسم پر یا کسی دوسری شے پر لگ جائے اس کو دھونا چاہئے اور عقل کہتی ہے کہ خون کا استعمال ناپاکی کا استعمال ہے اور خونخواری اور زندگی پیدا کرنے کا سب سے بڑا سبب یہی ہے اس لئے خون بھی حرام کر دیا گیا اور مردار بھی کیونکہ جو جانور اس طرح مر جائے کہ اس کا خون جسم سے خارج نہ کیا گیا ہو اور وہ جسم کے اندر ہی جذب ہو کر رہ جائے ناپاک ہے کیونکہ خون ناپاک ہے لہذا اٹھل گھونٹ کر مارا ہوا، مشین میں نکال کر مارا ہوا، لہندی سے گر کر، مینگ یا لائٹی و تھچر جیسی اشیاء سے اور گولی سے مارا ہوا یا اور اسی قسم کے دوسرے ایسے طریقوں سے مارا ہوا جانور بھی حرام ہے جس کا خون جسم کے اندر ہی جذب ہو گیا ہو (د) وہ جانور بھی نہیں کھائے جاسکتے جن کی اکثری یا کئی خوراک نجاست و غلاظت ہے اس لئے

کہ اس نجاست کا اثر جبکہ اس کا جزیر بدن بنتی ہے تو بلاشبہ اس کے اثرات کھانے والے پر بھی ظاہر ہو کر رہیں اس ممانعت میں نجاست و غلاظت کے اندر رہنے والے تمام حیوانات اور وہ حیوانات بھی شامل ہیں جو اپنی نوع کے لحاظ سے اگرچہ حلال ہیں لیکن اپنی عام خوراک چھوڑ کر غلاظت کو منتقل یا بیشتر غذا بنالیں چنانچہ احادیث میں: "جلالہ" (باغانا کھانے والی گائے بکری وغیرہ) کو کھانے کی ممانعت اسی قانون پر مبنی ہے۔

(ه) اور وہ جانور بھی حرام ہیں جن میں مسطورہ بالا اخصائص میں سے اکثر خصوصیات مجتمع ہو کر رہتی جاتی ہوں مثلاً خنزیر کی اس کی نوع میں زندگی بھی پائی جاتی ہے اور نجاست بھی، نجاست و غلاظت اس کی غذا کا کل یا اکثر حصہ ہے اور اس لئے اس سے اکثر طبائع گھن کرتی ہیں اور اس کی نوع میں بے حیائی اور خبیثت کا یہ نمایاں پہلو بھی موجود ہے کہ تمام جانوروں کی عادات کے خلاف وہ اپنی مادہ کو اپنی موجودگی میں

دوسرے زمرے جتنی ہوتا کیجئے کہ اور کوئی تعارض نہیں کرتا۔ اور جبکہ اس کے اندر زندگی، نباتات، ایذا رسانی، اور نجاست سب اوصافِ بد جمع ہیں تو ان وجوہ کی بنا پر اسلام نے خنزیر کو ”نجس العین“ قرار دیا ہے یعنی وہ ایسی ناپاک شے ہے جس کا صرف کھانا ہی ممنوع نہیں ہے بلکہ کھانے کے علاوہ اس کے کسی بھی حصہ جسم کا استعمال درست نہیں ہے۔

(س)، ان چیزوں کا استعمال بھی ممنوع ہے جو اگرچہ اپنی ذات میں حلال ہیں مگر ان کو خدا کے علاوہ بتوں یا اوتاروں اور پیروں کے نام پر یا مذکور کیا گیا ہے ان کا استعمال اس لئے ممنوع ہے کہ اسلام کی نگاہ میں یہ طریقہ ”شُرکِ بائد“ میں داخل ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کا کلیتہً سد باب کیا جائے تاکہ یہ شیئِ رسم بڑے پکڑے کے لہذا یہ عمل بھی حرام قرار پایا اور وہ جائز و یا شے بھی حرام کر دی گئی۔ نیز جن حیوانات کے ساتھ پیشہ کرنا نہ عمل وابستہ ہوتا ہے ان میں اگرچہ مسطورہ بالا مفاسد نہیں پائے جلتے مگر شرک کی وہ نجاست جو روحانیت کے نور کو مکدر کر دیتی ہے اس عمل کی وجہ سے اس جانور کے اندر بھی ایسے باریک اثرات پیدا کر دیتی ہے جو انسان کی روحانیت کو مکدر بناتے اور قلب میں تاریکی پیدا کرتے ہیں مگر ان کی معرفت حواسِ خمسہ سے نہیں بلکہ روحانی ادراکات و وجدانیات کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔

قرآنِ عزیز نے ان ہی اصول کو حلال و حرام یا استعمال و ترک استعمال حیوانات کے لئے بنیاد قرار دیا ہے وہ جن چیزوں کو حلال اور کھانے کیلئے قابل استعمال کہتا ہے ان کے لئے ”طیبات“ (عمدہ اور پاک صاف اشیاء) کی اصطلاح بیان کرتا ہے اور جن کو حرام اور قابل ترک قرار دیتا ہے ان کو جائز (برئ و گھنوی اشیاء) سے تعبیر کرتا ہے چنانچہ اس بات کا ذکر کرتے ہوئے کہ خدا کی اگلی کتابوں تورات و انجیل میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ پیشین گوئی موجود ہے کہ جب اس کی بعثت ہوگی تو اس کی تعلیم کا ناساتِ انسانی کے لئے رحمت ثابت ہوگی اور وہ ہر اچھی بات کی ترغیب دیگا اور ہر ایک بری بات سے منع کرے گا اور اور قوموں نے اپنے ذمہ جو تکلیف دہ اور سخت قسم کی پابندیاں عائد کر کے اپنے پیروں میں جو جعلی بیڑیاں

ڈال لی ہیں وہ ان سب کو ختم کر دے گا اور یہ کرے گا کہ

و یحل لہم الطیبات و یحرم علیہم الخبائث (اعراف) بری اور گھنونی چیزوں کو حرام ٹھہرائے گا۔

چنانچہ جس قسم کے جانور حلال کئے گئے ہیں وہ سطورہ بالا فاسد سے پاک و صاف ہیں اور اپنی ذاتی صفات کے لحاظ سے بحالت اعتدال نہ بدن انسانی کے لئے مضر ہیں اور نہ اس کے قوائے اخلاقی و ملکاتی روحانی کے لئے نقصان رساں بلکہ قوائے جسمانی کے لئے موجب صحت و صحت اور مزاج میں اعتدال کا سبب بن کر اس کی روحانیت و اخلاقی ملکات میں ترقی کا سبب بن سکتے ہیں بشرطیکہ انسان ان کے ذریعہ یہ فائدہ اٹھانا چاہتا ہو۔

مثلاً چرندوں میں گائے، بیل، سینس، بکری، ہرن، چیل، نیل گائے وغیرہ اور پرندوں میں مرغ کبوتر، لڑا، بٹیر، تیتیر وغیرہ اور دریائی جانوروں میں مچھلی۔ یہ جانور اپنی سرشت میں نہ موزی ہیں اور نہ نجاست خود نہ ان کے اندر درندگی ہے اور نہ خبیثت۔

(باقی آئندہ)

نعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم

ہندوستان کے مشہور و مقبول شاعر جناب بہزاد لکھنوی کے نعتیہ کلام کا دلپذیر و دلکش مجموعہ جسے مکتبہ برہان نے تمام ظاہری دل آویزیوں کے ساتھ بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ جن حضرات کو آل انڈیا ریڈیو سے ان نعتوں کے سننے کا موقع ملا ہے وہ اس مجموعہ کی پاکیزگی اور لطافت کا اچھی طرح اندازہ

کر سکتے ہیں۔ بہترین نرم سنہری جلد قیمت ۹

پتہ۔ مکتبہ برہان، دہلی، قزوالبلاغ

تَلَخِیْصُ تَرْجَمَہ طرکی سنہ ۱۹۲۰ء سے

(۳)

(سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان مارچ ۱۹۲۳ء)

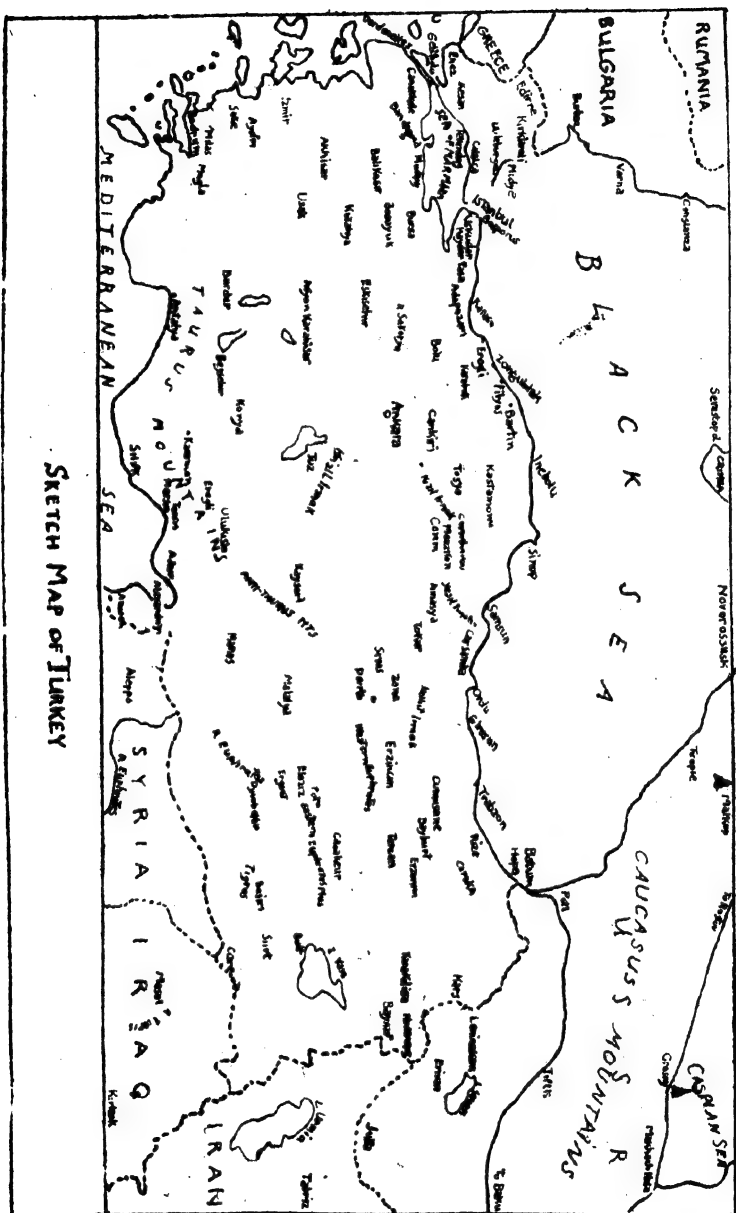
اندرونی واقعات | ترکی کی غیر جانبداری سے ان مسائل میں کوئی تخفیف پیدا نہیں ہوئی جو جنگ کے زمانہ میں ایک ملک کے اندر پیش آتے ہیں۔ اس زمانہ میں اس کے فوجی اخراجات بڑھ گئے۔ تجارتی جہاز اس کے ڈبو گئے اور ملک میں اشیاء کی قلت ہو گئی، خصوصاً کھانے پینے کی چیزوں کی بہت کمی واقع ہو گئی۔ اخراجات زندگی سنہ ۱۹۱۹ء سے ۶۰ فیصدی زیادہ ہو گئے۔ یہ اس وقت سب سے بڑی داخلی حثیت ہے۔ سیاسی اسباب کی وجہ سے ترکی اشیاء کی برآمد کے لئے میدانِ عمل بہت وسیع ہو کر وہ نقل و حمل کی دقتوں کی وجہ سے کچھ زیادہ فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے انھیں دواہلوں کی وجہ سے وہ درآمد اور برآمد میں بھی توازن قائم نہیں رکھ سکا، اور سنہ ۱۹۱۹ء میں اشیاء درآمد کی قیمت اشیاء برآمد سے ۷۸، ۱۰۰، ۱۰۰ پونڈ بڑھ گئی اور سنہ ۱۹۲۰ء کی پہلی سہ ماہی میں اس کے برعکس اشیائے درآمد کی قیمت اشیائے درآمد سے ۲۴، ۹۰۰، ۰۰۰ پونڈ زیادہ ہو گئی تھی۔ سراج و غلو کی وزارت عظمیٰ سے قبل حکومت کی طرف سے طرح طرح کی رکاوٹوں کی وجہ سے معاشی میدانِ عمل اور بھی تنگ تھا جنوری سنہ ۱۹۲۰ء میں حکومت نے کانوں اور صنعتِ حرفت کے کارخانوں کو اپنے تصرف میں لے لیا اور درآمد برآمد پر کنٹرول قائم کر دیا۔ نومبر سنہ ۱۹۲۰ء میں اضلٰی کی کوسٹ کی کانوں کو قومی سرمایہ قرار دیا گیا اور زرنگو لڈاک اور سمرہ کے تمام کوسٹ کے ذخیروں کو حکومت نے اپنے تصرف میں لے لیا۔ فروری سنہ ۱۹۲۰ء میں حکومت کی طرف سے ایک تجارتی محکمہ اشیاء کی خرید و فروش باقاعدہ مقررہ قیمتوں پر فروخت کرنے کی غرض سے ۱۰۰، ۰۰۰، ۰۰۰ پونڈ کے سرمایہ سے قائم کیا گیا یہ محکمہ جس سے زیادہ نفع خوروں کے خلاف تادیبی کارروائیاں بھی کرتا تھا۔

اسی مہینہ میں حکومت نے تمام اس غلے کو جو کاشتکاروں کی ضروریات کے لئے تھا اپنے قبضہ میں لے لیا اور اس کا نگہبانی حالات کے لئے ذخیرہ کر دیا۔ جون ۱۹۳۲ء میں حکومت کے اشارہ و حکمہ زراعت نے ملک کی تمام پیداوار اپنی نگرانی میں لے لی۔ مئی ۱۹۳۲ء میں فصل کٹنے سے پہلے حکومت نے پیداوار پر قبضہ کر لیا۔ ۱۶ جولائی ۱۹۳۲ء میں جب سراج اوغلو وزیر اعظم ہوئے تو اس پالیسی میں کچھ تبدیلی ہوئی، آپ نے اعلان کیا کہ آئندہ سے حکومت صرف ۵۰ فیصدی پیداوار بڑے کاشتکاروں سے ۵۰ فیصدی متوسط کاشتکاروں کو اور ۲۰ فیصدی تیسرے درجے کے کاشتکاروں سے خرید کرے گی اور اس کی طرف ۵۰ فیصدی قیمتیں زیادہ دی جائیں گی، باقی پیداوار کے لئے کاشتکاروں کو اختیار دیا گیا کہ وہ جس بھاؤ پر جس قیمت پر فروخت کریں۔

فوجی اخراجات کی زیادتی کی وجہ سے اس وقت ترکی میں گندم کا سوال بہت بڑھا ہے جنوری ۱۹۳۲ء میں مزدوروں کے تحریک اور یونینوں کی تحریکوں کی وجہ سے مئی ۱۹۳۲ء میں حکومت کو اس کی نصف مقدار کو خرید کر کرنا پڑی حال ہی میں ۵۰۰۰۰ ٹن گندم اور آٹے کی درآمد ہوئی تھی۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں حکومت کی طرف حکم دیا گیا کہ گندم کے آٹے میں ۲۵ فیصدی کمی کا اٹالیا کے روٹی تیار کی جائے۔ جون ۱۹۳۲ء میں اشیاء خوردنی کی قلت کی وجہ سے ملک کے اندر ایک ہنگامی شکل رونما ہوئی یہ ۲۰ سال کے عرصہ میں پہلا اتفاق تھا۔

۱۹۳۲ء سے حکومت کی طرف سے شہریوں پر بہت سی پابندیاں عائد کی گئیں۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں کارخانوں اور کاروں میں روزانہ کام کا وقت نو گھنٹے کی جگہ بارہ گھنٹے کر دیا گیا۔ اس کے بچے اور عورتیں بھی مستثنیٰ نہ تھیں۔ ہفتہ میں ایک روز آرام کا ملتا تھا مگر یہ ضروری نہ تھا کہ وہ اتوار ہی کا دن ہو۔ دسمبر ۱۹۳۲ء سے حکومت نے ناجائز نفع خوروں اور ذخیرہ کرنے والوں کے خلاف سخت تادیبی کارروائیاں شروع کیں۔ مارچ ۱۹۳۲ء میں بیڑ کی کشید اور بیش قیمت شراہیں اور سگریٹ فروخت کرنے کی ممانعت کر دی گئی چلے آؤ کانی کی فروخت اس وقت تک ممنوع قرار دی گئی جب تک حکومت ملک کے اشاک کا پوری طرح سے جائزہ نہ لے لے جنوری ۱۹۳۲ء میں تمام سرکاری انیسروں کو حکم دیا گیا کہ

۱۔ موجودہ وزیر اعظم سراج اوغلو معاشیات کے بہت بڑے ماہر بنے جاتے ہیں آپ کی معاشی پالیسی مرحوم وزیر اعظم ڈاکٹر سید ام سے کچھ مختلف ہے اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ آپ نے ڈاکٹر سید ام کی کابینہ کے صرف زراعت اور کامرس کے وزراء کو اپنی کابینہ میں نہیں لیا۔



وہ اپنے ذاتی سامان اور اشیاء کی تفصیل سے حکومت کو اطلاع دیں۔ جون ۱۹۳۹ء میں ایک سرکاری کمیشن نے جنگ کے زمانہ میں درآمدات پر ٹیکس (Excess Profits Tax) تجویز کیا۔ اس کا وقت یکم جنوری ۱۹۴۰ء سے شمار کیا گیا۔ ٹیکس ۱۰۰۰ پونڈ سے زائد منافع سے شروع ہوتا تھا لیکن اگر اصل سرمایہ پر ۱۵ فیصدی سے زیادہ منافع ہو تو منافع کی آمدنی کی کوئی تحدید تھی۔ اس ٹیکس کا غیر منقولہ جائیداد پر بھی اطلاق ہوتا تھا۔ مارچ ۱۹۴۱ء میں حکومت کی طرف سے اعلان کیا گیا کہ مشترکہ سرمایہ سے قائم ہونے والی کمپنیوں میں مجموعی سرمایہ سے ۱۰ حصے سے زیادہ غیر ملکی سرمایہ نہیں لگایا جاسکتا ہے۔ فروری ۱۹۴۲ء میں حکومت نے مالک غیر سے تجارتی کاروبار کرنے والوں کو حکم دیا کہ وہ تاجروں کی یونین سے وابستہ ہو جائیں اور خریداروں کو انھیں براہ راست معاملہ کرنے کی ممانعت کر دی۔ جولائی ۱۹۴۳ء میں حکومت کی طرف سے تمام اشیاء پر آمد پر کنٹرول قائم کیا گیا۔ اس کے لئے محکمہ تجارت سے اجازت نامہ حاصل کرنا ضروری تھا۔

جون ۱۹۴۳ء میں دو دو سو گھروں کے افراد کی انھیں ملک کے اندر قائم کی گئیں۔ ہر انجن میں پانچ آدمیوں کی ایک کمیٹی مقرر تھی جو حکومت کے قوانین اور انتظامی کارروائیوں کی اطلاع دیتی تھی اور تقسیم اشیاء میں افراد کی مدد کرتی تھی۔ جولائی ۱۹۴۳ء کے بعد انجنین معطل ہو گئیں، جب سراج اوغلو کی حکومت نے یہ کام مقامی میونسپلیٹیوں کے سپرد کر دیا اور اشیاء خوردیہ کو بائیندیاں اٹھالیں، اب سراج اوغلو کی حکومت روئی اور اون کے علاوہ تمام اشیاء کو کنٹرول اٹھالینے پر غور کر رہا تھا۔

وسائل آمدنی | بد قسمتی سے ترکی کے پاس ضروری سامان اور مشینری آلات کی کمی ہے اس لئے وہ اپنے ملک کی معدنی دولت سے پوری طرح فائدہ نہیں اٹھا سکتا ہے۔ مئی ۱۹۴۳ء میں جب سرج اوغلو اور اسی سال راؤنڈا میں بصری کے قریب تیل کے چشمے ظاہر ہوئے تو برطانیہ، سوڈان، وائیٹینوں اور دوسرے شینری آلات کی بہت بڑی دقت محسوس ہوئی۔ ترکی میں اس وقت ۱۵۰۰۰ ٹن تیل کا سالانہ خرچ ہے مستقبل میں یہ امید کی جاتی ہے کہ تیل کے نئے چشموں کی وجہ سے اپنی ملکی ضروریات کے لئے دوسروں کا دست نگر نہ رہے گا لیکن سازو سامان اور آلات کی کمی کو دیکھتے ہوئے یہ چیز محل نظر ہے۔ آخر ۱۹۴۳ء میں دیکھے صقاریہ کی ولایت میں لوہے کی کانیں ظاہر ہوئیں۔ اس وقت دھات کاربنائیو شینوں کی کمی کا مسئلہ درپیش تھا۔ ۱۹۴۳ء میں ارغمن اور کواش کی کانوں سے ۵۳۱ ٹن تانبہ نکلا تھا۔ عسکی شہر کی کان سے ۸۰۰ ٹن سالانہ

برہان

جلد دوم

شمارہ (۶)

جمادی الاخریٰ ۱۳۶۲ھ مطابق جون ۱۹۴۳ء

فہرست مضامین

۴۰۲	عتیق الرحمن عثمانی	۱۔ نظرات
۴۰۵	مولوی سید قطب الدین صاحب ایم۔ اے	۲۔ امام طاہریؒ
۴۱۴	مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیوا روئی	۳۔ اسلامی تمدن
۴۵۰	ڈاکٹر محمد عبداللہ صاحب چغتائی۔	۴۔ نفع مانڈو
۴۵۷	مولوی محمد عبدالرحمن صاحب	۵۔ زمین کا کردہ ہوائی
۴۶۵	ع۔ ص	۶۔ تلخیص و ترجمہ: ترکی سنگھ سے
۴۷۱	جناب نہال سیوا روئی	۷۔ ادبیات ۱۔ ثمرات
۴۷۲	جناب الم منظر گری	غزل
۴۷۳	ڈاکٹر سید محمد یوسف صاحب۔ جناب باقر رضوی	دیار دوست پر غزل
۴۷۴	جناب میر افق کاظمی	معلوم نہیں کیوں؟
۴۷۶	ع۔ م	۸۔ تبصرے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نظرات

لکھنؤ کا اخبار سر فراز ہماری نظر سے نہیں گذرنا لیکن مجبور کے شہر قومی اخبار دینے نے اپنی اشاعت مورخہ ۳۱ مئی میں اس اخبار کے جو چند اقتباسات نقل کئے ہیں اگرچہ صحیح ہیں اور نقل مطابق اصل ہو تو ہم نہیں سمجھتے کہ تقریر پر مقرر کی اس آزادی کو کیا کہیں جس سے کام لیکر ایک شخص شرافت و انسانیت کے تمام مقتضیات و احاطہ کو پس پشت ڈال کر اپنے قلم کی ایک جھلس سے کروڑوں انسانوں کے دلوں کو غم و غصہ کے انگاروں پر لٹا سکتا ہے اگرچہ نقل کفر نہیں ہوا لیکن ان اقتباسات میں خلفا راشدین حضرت خالد بن ولید اور بعض اوصحابہ کرام کی شان میں جو گستاخی کی گئی ہے، سو حد جس غیر مذہب انداز میں خلافت راشدہ و اسلامیہ کا مذاق اڑایا گیا ہے وہ اس درجہ دل آزار و ناسازستہ ہے کہ نقل کرنا تو کجا کوئی مسلمان ان کو صبر و سکون اور تحمل و ضبط کے ساتھ پڑھ اور سن بھی نہیں سکتا۔

خلفا راشدین کو کون نہیں جانتا کہ اسلام کو جو شوکت و سطوت حاصل ہوئی اور جس نے اسلام کو دنیا کی عظیم الشان طاقت بنا دیا وہ سب انھیں مقدس حضرات کی کوششوں کا نتیجہ تھا۔ حضرت ابو بکر کا زمانہ خلافت نہایت مختصر ہے تاہم اس قلیل فرصت میں بھی آپ نے مرتدین اور انہیں زکوٰۃ کے انتہائی خطرناک فتنہ کا استیصال کر کے اپنی جس عید و منبری اور روشن دماغی کا ثبوت دیا۔ اسلام کو ہمیشہ اس پہناؤ پر بیگا۔ پھر حضرت ابو بکر کی رہنمائی میں جس ہاتھ نے اس کو سر انجام دیا وہ خالد بن ولید کا ہی ہاتھ تھا جس کو سالانہ نبوت نے اللہ کی تلوار کے خطاب سے نوازا تھا۔ کس قدر حیرت اور تعجب کی بات ہے کہ وہ بزرگ جن کے ہاتھوں اسلام کی بنیادیں مضبوط ہوئیں اور جن کے کارنامے ہمیشہ تاریخ اسلام کا روشن باب سمجھے گئے ہیں آج انھیں

کارناموں کو ایک مسلمان سب سے بڑا ظلم و ستم قرار دیتا ہے اور جن بزرگوں نے اپنا سب کچھ قربان کر کے ان کارناموں کو انجام دیا وہ اس کی نظر میں صدرِ جہ مغضوب ہیں کسی عربی شاعر نے واقعی ٹھیک کہا ہے۔

و عین الرضا عن کل عیب کليلة کما ان عین المخط تبدی المساویا

اور دوستی کی آنکھ تمام عیبوں پر بند ہوتی ہے جس طرح کہ ناراضگی کی آنکھ ہلائیوں کو ظاہر کرتی ہے۔

لے کاش کوئی ان سے کہے کہ آج تم لوگ جن مقدس ہستیوں کی محبت میں یہ سب کچھ کہہ رہے ہو اگر تم واقعی ان سے دلی عقیدت و ارادت رکھتے ہو اور تمہارا روالوں روال ان کی محبت کی زنجیر میں جکڑا ہوا ہے تو کچھ اور کہنے سننے کی ضرورت نہیں۔ مستند تاریخی معلومات کی روشنی میں صرف اس بات کی تحقیق کر لو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ ان کی آل و اولاد اور دوسرے متعلقین حضرت ابو بکر و عمر اور حضرت عثمان و خالد بنی نسبت کیا خیال رکھتے تھے اور ان کے ساتھ کس درجہ احترام و وقعت کا معاملہ کرتے تھے۔

اس میں کئی شبہ نہیں کہ انبیاء کرام کے علاوہ دنیا کا کوئی انسان بھی خواہ کیسا ہی مقدس اور بارگاہی ہو معصوم نہیں ہے۔ اس لئے اگر کوئی شخص و یا نیت داری اور ایمان داری سے کسی کے کسی ایک جزئی فعل پر تنقید کرنی چاہتا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہونا چاہئے لیکن و یا نیت کا مقتضایہ ہے کہ جس شخص پر تنقید کی جائے اس کے تمام محاسن و معائب کو پیش نظر رکھا جائے اور اگر محاسن زیادہ ہوں اور نقائص کم تو قرآن مجید کے حکم ان المحتسبات یذہبن السیئات کے مطابق نقائص کو نظر انداز کر دیا جائے لیکن اگر اس کے باوجود کسی تاریخی مصلحت سے ان نقائص کا ذکر ضروری ہی ہو تو پھر مورخ کا اولین فرض یہ ہے کہ مستند ماخذ کی روشنی میں ان کی تحقیق کرے اور پھر اگر وہ نقائص پایہ ثبوت کو پہنچ جائیں تو اب لکھنے والے کا اخلاقی فرض یہ ہے کہ وہ ایسے انداز میں ان کا اظہار کرے جس سے بغض و عناد اور انتہائی عداوت و دشمنی کی پونہ آتی ہو اور جس کو پڑھ کر کروں انسانوں کے دلوں میں غم و غصہ کی لہر نہ پیدا ہو سکے۔

انتہائی رنج اور دکھ کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ سرِ قرار نے جس انداز میں خلفاء راشدین کا ذکر کیا ہے وہ ان

تمام آداب تقید و محاش سے یکسر معر ہے۔ اول تو جو کچھ لکھا ہے وہ سراسر افترا و بہتان ہے۔ تاریخی اعتبار سے اس کا کوئی ثبوت ہی نہیں کیا جاسکتا۔ پھر جو زبان استعمال کی ہے وہ صدمہ اشتعال انگیز و دل آزاہ ہے جس کی توقع ایک مسلمان سے تو کیا معمولی درجہ کے کسی انسان سے بھی نہیں ہو سکتی۔

ہر اک بات پہ پتے ہوتے کہ تو کیلے تہیں کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے
قارئین برہان کو یاد ہو گا پچھلے چند برسوں میں شیعہ سی اختلافات کا ہنگامہ بہت زیادہ گرم ہا لیکن برہان میں کبھی اس کے متعلق ایک لفظ بھی نہیں لکھا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم دانتہ یہ سمجھتے ہیں کہ جس طرح کسی کے بزرگوں پر سب شتم کرنا اور ان کی شان میں دلائل و براہین پر علانیہ توہین آمیز الفاظ بکنا انسانیت اور شرافت و کرامت کا فاضل ہے۔ اسی طرح محض کسی کو چڑانے کے لئے اپنے بزرگوں کی مدح و ستر کوں اور بار اڑا دیں گاتے پھرنا اور اس لئے جھلوس اور علم کمال کا بھی کوئی عبادت نہیں ہے۔ جب بات ضد و متضاد کی آہرتی ہے تو افراط و تفریط جانہیں سے ہو ہی جاتی ہے۔

آج دنیا میں ایک نہیں ہزاروں ابوہل بھی موجود ہیں اور ہزاروں یزیدی بھی جن کے فتنہائے شریار و خدا کی یہ زمین جہنم کہہ بنی ہوئی ہے اس لئے دونوں فرقوں کو خوب چھی طرح سمجھنا چاہئے کہ آج خدا کے نزدیک محبوب مقبول اور پسندیدہ فعل صرف یہ کہ ابو بکر و عمر و عثمان و حسین (رضی اللہ عنہم) کے اسماء حسنیہ پر وی کی جائے اور اسلام کو ان خطرات و بچالیا جائے جو اسے طاغوتی طاقتوں کی طرف سے پیش آ رہے ہیں و عند الشدائد تذبذب لا یحتمل

ایک نشناہی خفی را از صلی ہشیار باش لے گرفتار ابو بکر و علی ہشیار باش
اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس طرح کی دلائل و براہین کا کلم ختم کر دیا جائے اور جس فرقہ کے چند مفسدہ پرداز انسان ان اشتعل انگیز لہجوں کے ذمہ دار ہوں خود اسی فرقہ کے سنجیدہ حضرات ان کو اپنی نیلاری کا علانیہ اظہار کریں اور اگر ہو سکے تو اس مذہ کے لئے فتنہ کا دروازہ بند کر دینے کی غرض سے ان شریر النفس لوگوں کو ان کی کفر و کداری تک پہنچانے کی کوشش کریں۔ ہمیں امید ہے کہ ہمارے شیعہ دوست اسلام کے اس وقتی تقاضہ کو گوشِ حقیقت نبوش سے نہیں گے اور وہ خود اس مدیدہ و دہنی کا سد باب کرنے کی طرف متوجہ ہوں گے۔

امام طحاویؒ

(۸)

از جناب مولوی سید قطب الدین صاحب سی سی ساہی ایم آء

مگر سب کچھ کرنے دھرنے کے ساتھ ساتھ چونکہ انھوں نے علم کو رٹا نہیں تھا بلکہ پڑھا تھا۔ اس لئے ان کی تقلید جھیلی نہیں بلکہ تحقیق تھی۔ ظاہر ہے کہ ایسے شخص کے لئے مشکل ہے کہ صد فی صد مسئلہ میں کسی ایسی ہستی کے اقوال یا نظریات پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئے جو نہ نبی ہو، نہ پیغمبر حتیٰ کہ پیغمبر کے صحابیوں کا بھی درجہ نہ رکھتی ہو۔ امام طحاویؒ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کا جتنا بھی احترام کرتے ہوں، اور ان کے علم پر جس حد تک بھی وہ بھروسہ کرتے ہوں تاہم انھوں نے ان بزرگوں کو رسول و پیغمبر تو نہیں مانا تھا جس کی کسی بات سے اختلاف خدا کی مرضی سے اختلاف ہے معنی ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اپنی طویل الذیل تصنیفات و تالیفات میں کہیں کہیں بعض خاص مسائل میں جیسا کہ انھوں نے قاضی حربیہ کی مجلس میں علانیہ اظہار کیا تھا۔ انھوں نے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے تلامذہ کے اختیارات اور فیصلوں سے اختلاف کیا ہے اور اختلافات بھی کسی اصولی مسئلہ میں نہیں بلکہ معمولی جزئیات میں مثلاً فقہ کی عام کتابوں میں لکھتے ہیں۔ کہ خفیوں کا جو عام مسئلہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے اگر کوئی اسی دن کی عصر شروع کرے اور قبل اختتام نماز آفتاب ڈوب جائے تو نماز پوری کرے۔ عصر میں تو یہ کہتے ہیں لیکن بحسنہ ہی صورت فخر میں اگر پیش آئے یعنی شروع طلوع سے پہلے کرے اتنے میں آفتاب نکل آئے تو کہتے ہیں کہ نماز تو رٹے پوری نہ کرے عصر اور فجر میں امام ابو حنیفہؒ نے فرق کیوں کیا ہے۔ فقہ کی کتابوں میں تفصیلات موجود ہیں لیکن

اسی کے ساتھ لوگ کہتے ہیں۔

واحدی الطحاوی ان العصر طحاوی کا خیال ہے کہ عصر کی نماز بھی فجر کی طرح

بیطل ایضا کا الفجر ۱۵ باطل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح الشيخ الفانی جو روزہ کی صلاحیت کھو چکا ہو چونکہ قضا کرنے کا امکان تو جاتا رہا اس لئے

حفیہ کا فتویٰ ہے کہ ہر روزہ کے معاوضہ میں فدیہ ادا کرے، کہتے ہیں کہ

قال مالك لا تجب عليه الفدية امام مالك کا مذہب ہے کہ شیخ فانی پر فدیہ واجب

وہو قول القدیم للشافعی نہیں ہے اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے

واختاره الطحاوی۔ ۱۶ اسی کو طحاوی نے بھی اختیار کیا۔

پہلے کہ واقعی امام طحاوی نے ان مسائل میں اختلاف کیا ہے یا نہیں الگ بات ہے اور میرا

ذاتی خیال ہے کہ لوگوں کو غلط فہمیاں ہوئی ہیں جن کی تفصیل کا یہاں موقعہ نہیں۔ اس وقت تو مجھے صرف

یہ دکھانا ہے کہ تحقیقی تقلید کا خیازہ بیجا ہے امام طحاوی کو ان چشم بند گوش بند مقلدوں سے کیا کچھ نہ جھگڑنا

پڑا۔ افسوس کہ میرے پاس اس وقت فقہاء کی بڑی کتابیں نہیں ہیں ورنہ میں ان کی بجنسہ عبارتوں کو پیش

کرتا۔ تاہم دسویں صدی کے ایک بزرگ علامہ ابن کمال یا شاترکی ہیں۔ سلطان سلیم کے زمانہ کے مفتیوں میں

ہیں۔ مولانا عبدالحی فرنگی علی نے ان کے متعلق لکھا ہے کہ۔

بضاعتی الحديث مزاجاً كما لا يخفى علم حدیث میں ان کی پوری گنجیادہ کی جیسا کہ اس شخص پر

علی بن طالع تصانیف ۱۷ غفلت نہیں ہو سکتا جس نے ابن کمال یا شاترکی کی کتابوں کا مطالعہ کیا ہو۔

لیکن باوجود اس "بضاعت مزاجہ" کے علما سلف پتہ اندازی کا آپ کو خاص شوق تھا۔ اسی سلسلہ

میں علامہ طحاوی کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ طحاوی کو زیادہ سے زیادہ اس کا اختیار دیا جاسکتا ہے کہ

یقدّر علی الاجتهاد فی المسائل اللتی اس کی قدرت تو دیکھتے ہیں کہ جن مسائل میں ائمہ سے
لازمیۃ فیہا ولا یقدّر علی مخالفتہ کوئی روایت نہیں ہے ان میں اپنے اجتہاد سے کام لیں
صاحب المذہب کافی القروع لیکن صاحب مذہب (ابو حنیفہ و ابو یوسف وغیرہ) کی
ولا فی الاصول۔ (فوائد ص ۱۸) مخالفت نہیں کر سکتے نہ اصول ہیں نہ فروع ہیں۔

اور یہ تو خیر ایک حد تک غنیمت ہے جس مسئلہ میں روایت نہیں ہے اس میں تو اجتہاد کا اختیار آپ
اہل طحاوی کو عطا فرماتے ہیں، لیکن آپ سے بھی بڑھا ہوا علما حنفیہ میں ایک طبقہ ہے جن کے اقوال۔ براہ
راست تو مجھے نہیں ملے۔ البتہ ہر ایہ کے شارح علامہ اتقانی کے واسطے سے صاحب کشف الظنون نے
جو عبارت نقل کی ہے اس سے ان حضرات کی کرم فرمایوں کا کچھ اندازہ ہوتا ہے حاجی خلیفہ نے لکھا ہے۔

قال الاتقانی فی صوم الہدایۃ الاتقانی نے ہر ایہ کے باب صوم کی شرح میں اس مقام پر
عند مسئلۃ قضاء المریض حین جہاں مریض کے روزے کی قضاء کے مسئلہ کا ذکر کیا جاتا ہے
ساق بخلاف عن الطحاوی لکھا ہے یعنی جب یہ بیان کرنے لگے کہ طحاوی نے اس میں
فیہا زاد اعلیٰ المشائخ لا معنی اختلاف کیا ہے۔ اتقانی نے ان عام حنفی علما پر رد کرتے
لا نکار ہم علی ابی جعفر ہوئے اس پر تنبیہ کی ہے کہ ان مولویوں نے طحاوی کا
الطحاوی۔ جو انکار کیا ہے اولاًں پر ملے گئے ہیں وہ بالکل بے معنی ہیں

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفی علما کا ایک طبقہ جسے اتقانی، المشائخ سے موسوم کرتے ہیں وہ
بیچارے ابو جعفر کو صرف اجتہاد ہی کے حق سے محروم نہیں کرنا چاہتا تھا بلکہ سرے سے ان کا منکر ہی تھا۔
حنفی مذہب میں ان کا کوئی اعتبار نہیں کرنا چاہتا تھا۔ اتقانی نے اس کے بعد ان المشائخ کے فوجرم کی
معذرت کرتے ہوئے یہ اور اضافہ کیا ہے۔

فانکار ہم علیہ بعد تلخر زمانہ بکثیر پیشائخ جن کا زمانہ طحاوی کے بہت بعد کا ہے جن کا منکر ہے

کلیجی نفعانی ذالک لحد بلوغہ آیاہ مفید نہیں اس کو کہ طحاوی کے درجہ تک یہ نہیں پہنچے ہیں۔

کیا تا شاہے جس امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کے لئے غریب ابو جعفر نے ماموں کا گھر چھوڑا۔ اپنا در چھوڑا۔ مدتوں فسطاط اور دمشق کی گلیوں کی خاک چھانٹتے پھرے۔ غیروں سے کان صعلوکا کا طعنہ سننا پڑا صرف اس لئے کہ کان یذہب مذہب ابی حنیفہ لایری حقانی خلافت کے جرم میں بدترین متعول سے اپنے زمانہ میں بھی اور شافعی مورخین کے ذریعہ سے آج تک مہم کے گئے محض اسی قصور میں کہ ابو حنیفہ کا مسلک کیوں اختیار کیا۔ برادران شوافع کا ایک طبقہ اب تک مصر ہے کہ المیزنی کی پیش گوئی طحاوی کے حق میں کون کہتا ہے کہ غلط ہوئی وہ پوری ہوئی اور قطعاً پوری ہوئی اس لئے کہ

من ترک مذہب اصحاب الحدیث جن اصحاب حدیث کی روش ترک کر کے اصحاب رائے کی راہ اختیار

واخذ بالرائی لم یفلح (سان) کی ہر وہ کامیاب ہی نہیں ہو سکتا۔

مگر صرف اس جرم میں کہ چند جزئیات میں ابو جعفر نے ابو حنیفہ یا ان کے شاگردوں سے اختلاف کیوں کیا اس کی سزا میں خفی علماء کے ایک گروہ نے طحاوی کو کوتاہ فہم بے سمجھ، حتیٰ کہ اتقانی کے بیان سے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ائمہ اخاف کے نقل مذاہب میں بھی بددیانت قرار دیا گیا۔ کیونکہ اتقانی کی معذرت میں ایک جز یہ بھی ہے کہ

لانہ موتین لائمتہم کیونکہ طحاوی ان کے ائمہ کے مذاہب کے نقل کرنے میں امین ہیں۔

یہ جواب خود بتا رہا ہے کہ خفی فقہ کی جزئیات کے نقل میں بھی ان "المشائخ" کو طحاوی پر کچھ شک تھا یہ دوستوں کا حسن ظن ہے۔ حالانکہ گذر چکا کہ ایک مالکی محدث جلیل ثقہ و حجة ابو عمر بن عبد البر کی طحاوی کے متعلق بصیرت کے ساتھ یہ شہادت ہے

کان الطحاوی اہم الناس بسیر کوفہ والوں کی سیرت تاریخ اور فقہ کے سب سے بڑے جاننے

الکوفین و اخبارہم وفقہہم و لے (اعلم الناس) طحاوی ہیں۔

اور اسی بنیاد پر میرا ذاتی عقیدہ یہ ہے کہ خفی مکتب خیال کے مختلف ائمہ کے باہمی اختلافات میں سب سے زیادہ معتبر اور قابلِ اشاعت کتاب امامِ طحاوی کی کتاب ”اختلاف الروایات علی مذہب الکوفیین“ ہو سکتی ہے بشرطیکہ المشائخ کی مہربانیوں نے اس کتاب کے نسخہ کو دنیا میں باقی بھی رکھا ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ جس وقت سے اتقانی کی کتاب میں مجھے المشائخ کے اس حسنِ سلوک کی امامِ طحاوی کے ساتھ خبر ہوئی تو بے ساختہ زبان پر غالب مرحوم کا یہ شعر آیا۔

لودہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے نام و ننگ ہے
یہ جانتا تو ان پہ لٹاتا نہ گھر کو میں
شافعیوں کے تنگ نظر جامہ مقلدوں نے توقیامت کے میدان میں امام شافعیؒ کو المذنبی کے دامن میں لٹکا ہوا دیکھا تھا۔ خدا جانے اخاف کے اس طبقہ نے امام ابوحنیفہؒ کو العاوی کا گریبان تھامے ہوئے دیکھا کہ نہیں۔

مگر الحمد للہ علماء میں جو طبقہ اولیٰ الایدی والا بصائر کا ہے خواہ وہ کسی مسلک سے تعلق رکھتا ہو۔ اس نے امامِ طحاوی کو ہمیشہ سراہا جس کی تصویر بہت تفصیل ابنِ یونس حافظ ذہبی، السیوطی اور حافظ ابو عمرو بن عبد البر وغیرہ مختلف طریقہ کے علماء کے اقوال کے ذیل میں نقل کر چکا ہوں۔

اودھ میں بھی جو ارباب تحقیق و بصیرت ہیں انہوں نے بھی امامِ طحاویؒ کی ان جلیل خدمات کا ہمیشہ اعتراف کیا ہے جو خفی مذہب کی نصرت و تائید کے سلسلہ میں ان کے دل و دماغ نے انجام دیے ہیں۔ الاتقانی کا باوجودیکہ انتہائی خود پسند علماء میں شہور ہے۔ طاش کبریٰ نے ان کے متعلق لکھا ہے:

کان کثیر الاحباب مقسداً (چلا) ان میں خود پسندی کا شدید جذبہ تھا

خود ہدایہ کی جو شرح انہوں نے لکھی ہے اس کا لمبا چوڑا نام ”غایت البیان و نادرۃ القرآن فی آخر الزمان“ ان کی فطرت کی کافی غمازی کر رہا ہے۔ مگر با این ہمہ ادعا چونکہ بہر حال صاحب بصیرت و تحقیق ہیں۔ اس معذرت میں جو طحاویؒ کی طرف سے انہوں نے پیش کی ہے لکھتے ہیں۔

فان شککت فی امر ابی جعفر فانظر اگر تمہیں ابو جعفر طحاوی کے متعلق کچھ شک و شبہ ہو تو ان
فی کتاب شرح معانی الآثار اہل کی کتاب شرح معانی الآثار کی کوٹھا کر دیکھ لو، کیا اسکی
تری لنظیر فی سائر المذاهب نظیر سارے مذاہب میں مل سکتی ہے چہ جائیکہ ہمارے
فضلا عن مذہبنا۔ مذہب حق (کی کتابوں میں)

ہو سکتا ہے کہ اثنائی کے اس بیان میں کچھ مبالغہ کا عنصر شریک ہو، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ
اسلامی تصنیفات متعلقہ فقہ اور حدیث میں کل کتابیں نہیں اور کل کتابوں پر پر حیثیت سے نہیں لیکن خاص کہ
الآثار والحدیث کے معانی کی شرح و تنقیح کے اعتبار سے اگر اثنائی کے دعویٰ کو کوئی دھڑلے تو کم از کم میرے
خیال میں یہ مبالغہ نہیں بلکہ انشا راشد واقعہ کا اعتراف ہوگا۔

منازاور سربراہ اورہ ارباب تحقیق میں سے اگر کسی شخص پر مجھے تعجب ہے تو وہ صرف علامہ ابن تیمیہ
حنبل ہیں کہ اپنی مخصوص فکر و وسیع نظر مطالعہ کے باوجود خدا جانے ان پر کیا حال طاری تھا کہ اپنی معروف
وشہور کتاب منہاج السنۃ میں روشنی والی حدیث پر کلام کرتے ہوئے محض اس تصور میں کہ اس حدیث کی تحقیر
کرنے والوں میں مخلصہ دیگر اکابر محدثین کے ایک امام طحاوی بھی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالباً غصہ کی حالت
میں ان کے قلم سے امام طحاوی کے متعلق یہ الفاظ نکل گئے ہیں۔

الطحاوی لیست عادیۃ نقد الحدیث الطحاوی کی عادت حدیثوں کی تنقید میں وہ نہیں ہے
کنقد اہل العلم ولہذا صمدی فی اہل علم کا نتیجہ ہے اسی نے شرح معانی الآثار میں وہ
شرح معانی الآثار الاحادیث المتعلقات ان حدیثوں کو نقل کرتے ہیں جو باہم مختلف ہیں پھر ان میں
واما زجر ما یصح منہا فی الغالب ترجیح جس حدیث کو دیتے ہیں تو زیادہ تر اسی قیاس و کلام
من حجتہ القیاس الذی راہ حجتہ و لیتے ہیں جسے اپنے نزدیک وہ حجت و دلیل خیال کرتے ہیں
یکون اکثرہ و جرحہ و حملہ من حجتہ الاسناد حالانکہ سند کے لحاظ سے وہ حدیث مجروح ہوتی ہے اور

ولا یتب فاذلم لیکن معرفۃ بالاسناد ثابت نہیں ہو سکتی۔ وجہ اس کی وہی ہے کہ اس شخص کو لاشوا کا
 • کمعرفۃ اهل العلم بموان کان علم یا نہیں تھا جیسا کہ اس علم کے جاننے والوں کا ہوتا ہے
 کثیر الحدیث فقیہا عالما۔ اگرچہ حدیث کے بڑے ذخیرے کے عالم ہیں اور فقیہ و عالم ہیں۔

اگرچہ حافظ ابن تیمیہ کی یہ عبارت ان اصناف کے لئے موجب عبرت ہے جنہوں نے امام طحاویؒ کا
 انکار کیا ہے۔ قطع نظر جنہی ہونے کے جن کی زد سے امام غزالیؒ اور شیخ ابن عربیؒ جیسے جاہزہ کلمہ نہیں بچے ہوئے ہیں
 امام طحاویؒ کے متعلق ان کا اتنا اعتراف بھی بباغیغمت ہے لیکن باوجود اس کے طحاویؒ جیسے جلیل القدر
 امام حدیث کے متعلق ابن تیمیہ کا یہ کہنا کہ

لم لیکن له معرفۃ بالاسناد الاسناد کا علم ان کا دیا نہیں تھا جیسا اس علم کے
 کمعرفۃ اهل العلم بہ جاننے والوں کا ہوتا ہے۔

مجھے اس شک میں ڈال دیتا ہے کہ خود حافظ ابن تیمیہ کے متعلق پوچھوں کہ
 هل لمعرفۃ بکتب الطحاوی کیا ابن تیمیہ کو ہی طحاویؒ کی کتابوں پر ایسا ہی عبور حاصل تھا جیسا کہ
 کمعرفۃ المشتغلین بکتبہ ان لوگوں کو جن کو طحاویؒ کی کتابوں سے اشتغال رہا ہے۔

اب اس کی توجیہ یا تو وہی کی جائے جو مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے ابن تیمیہ کی اس عبارت کو
 نقل فرمانے کے بعد کی ہے کہ

قلت فی بعض مبالغہ کعادۃ مدعی ابن تیمیہ کی اس رائے میں یہ کہتا ہوں کہ ببالغہ کا کچھ حصہ شریک یہ جیسا کہ ببالغہ

یا جیسا کہ میرا خیال ہے معلوم یہ ہوتا ہے کہ اپنی وسعت علم و نظر پر بھروسہ کر کے ابن تیمیہ نے طحاویؒ
 کی کتابوں کا صحیح طور پر جیسا کہ چاہئے مطالعہ نہیں کیا ہے ایک سرسری نظر شرح معانی الآثار پر ڈال لینے کے
 بعد حافظ بہیقی کی تقلید میں ان کے قلم سے یہ الفاظ نکل گئے ہیں، کیونکہ اس عبارت کے علاوہ جو میں معرفۃ بہ
 والآثار سے حافظ بہیقی کی نقل کر چکا ہوں بیچ بیچ میں بھی وہ طحاویؒ پر چوٹ کرتے چلے گئے ہیں مثلاً ایک مقام پر

فرماتے ہیں، جسے حافظ ابن حجر نے لسان المیزان میں نقل کیا ہے۔

ان علم الحدیث لم یکن من صناعۃ واما الخذ علم حدیث (الطحاوی) کا فن نہیں ہے۔ ایک ایک بات انھوں نے
الکلمۃ بعد الکلمۃ من اھلہ ثم لم یحکمھا (ص ۴۸) اس فن کے علم سے اڑائی ہے نیز اسے بھی مستحکم نہ کر سکے۔

میں جہانک سمجھتا ہوں، حافظ ابن تیمیہ نے تیہقی کی اسی عبارت کو لفظی رد و بدل کے ساتھ محض ان کے
قول پر اعتراض کرتے ہوئے اپنی کتاب میں نقل کر لیا ہے ورنہ تیہقی نے اگر طحاوی کی شان میں یہ الفاظ لکھے ہیں تو جن کو
حضرت امام شافعی کے مذہب کی نصرت میں تصرف حاصل کرنا تھا ان سے تو یہ بعید نہیں ہے اور قدرت نے
"نار دینی کی شکل میں ان کی کلوح اندازی کا کافی جواب سنگ سے دلا بھی دیا۔

لیکن حافظ ابن تیمیہ تو ایک آزاد خیال عالم ہیں۔ اگر وہ خود کم از کم مشکل الآثار ہی کا براہ راست
مطالعہ فرما لیتے تو ان کو اندازہ ہو جاتا کہ اس شخص کو خدا نے اگر متون حدیث کی شرح و تطبیق، تاویل و تفسیر
میں جو یہ طویل عطا فرمایا ہے جس کی نظیر واقعی محدثین میں مشکل سے مل سکتی ہے تو اسی کے ساتھ علم اسناد
میں بھی ان کا پایہ کسی سے کم نہیں ہے۔ افسوس ہے کہ امام طحاوی کے دوستوں اور ہم زمیوں نے ان کی
اس لئے قدر کی کہ ان کی طرح وہ حدیث سے بیگانہ رہنا نہیں چاہتے تھے اور طبقہ محدثین میں وہ اس لئے بدنام
ہوئے کہ ان کے متابع میں فقہ سے کنارہ کشی نہیں اختیار کی۔ اس جامعیت نے ان کو اور ان کی کتابوں کو
دونوں طبقوں میں اس منزلت و مقام سے محروم رکھا جس کی وہ واقعی مستحق تھیں، اسی کا نتیجہ ہے کہ ان کی
اکثر و بیشتر کتابیں گوشہ گنگامی میں پڑی ہوئی ہیں ورنہ ان کی تالیفات کی فہرست میں ایک کتاب "نقض
کتاب المدلسین علی المکرابی" کا بھی نام پایا جاتا ہے "الکرابی" کا شمار امام شافعی کے بغدادی شاگردوں
میں ہے، اہم تہذیب اور کرابیسی دونوں ہم پلہ سمجھے جاتے تھے، اسی طرح ابو عبیدہ صیے حافظ آثار و احادیث کی
کتاب "تہذیب و تہذیب" پر بھی انھوں نے ایک تنقیدی کتاب لکھی ہے جس کا ذکر پہلے بھی میں کر چکا ہوں، مولانا عبدالحی
قرنی صلی ان کتاب کے متعلق فرماتے ہیں کہ۔

ولہ الخ علی ابی عبید فی ما اخطاء الطحاوی کی ایک کتاب جو جس میں انھوں نے ابو عبید پر رد
فی اختلاف النسب (ص ۱۸) ان غلطیوں کے متعلق لکھا ہے جو بکے سلسلہ میں ان کو سرزد ہوئی ہیں۔
غور کرنے کی بات ہے کہ جو شخص ”المدلسین“ کے متعلق اور ”الانساب پر تنقیدی کتاب لکھے، اس کے
متعلق حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ

لم یکن لہ معرفۃ الا سناد الاسناد کا علم اس کے پاس نہ تھا۔

کاش! مقالہ کی طوالت کا اندیشہ نہ ہوتا تو میں ان کی صرف دو کتابوں شرح معانی الآثار اور
مشکل الآثار سے ”علم الاسناد“ کے متعلق ان نکات اور حقائق کو جمع کرتا اور حافظ ابن تیمیہ کا اس علم میں جو مبلغ
ہے دونوں کا مقابلہ کر کے بتاتا۔ لیکن میرے مقالہ کا پہلا باب بھی اتنا طویل ہو چکا ہے کہ اس سلسلہ میں اب اس کو
زیادہ کی گنجائش نہیں پاتا۔ خیال تھا کہ دوسرے باب میں امام طحاوی کے خصوصی نظریات اور حدیثوں کے متعلق
جوان کے اختصاصی اجتہادات ہیں ان سب کو ایک جگہ جمع کر کے اس مقالہ کا اسے دوسرا باب قرار دوں
کیونکہ باب اول کے متعلق شروع میں مجھے صرف اس کی توقع تھی کہ میں یکپس ووف میں اس کے مباحث ختم
ہو جائیں گے، عام کتابوں میں جو مواد امام طحاوی کے متعلق پایا جاتا تھا ان کو دیکھ کر ابتدا میں ہی رائے قائم
ہو سکتی تھی، لیکن جب تلاش و جستجو کا سلسلہ جاری ہوا تو چیز کے بعد چیز ملتی گئی، دلچسپ چیزیں تھیں کسی
چیز کے چھوڑنے پر دل آمادہ نہ ہوا۔ تاہم امام طحاوی کی سیرت پر یہ چھوٹا سا ایک رسالہ ہی تیار ہو گیا
اسی لئے اب یہ قصد ہے کہ دوسرے باب کا خیال ہی ترک کر دوں۔

اسلامی تمدن

(۳)

جناب مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب مدظلہ

اس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اسلام نے جن جانوروں کو حلال بتا کر طہیات میں داخل کیا ہے ان کے کھانے کے لئے بھی یہ شرط قرار دی ہے کہ ان کا خون نکال دیا جائے اس لئے کہ وہ ناپاک ہے لہذا اس کے لئے ”ذبح یا نحر“ ضروری ہے۔

یعنی وہ حیوان کے جسم سے خون نکال دینے کی صرف ایک ہی صورت کو قبول کرتا ہے اور دوسری صورتوں کو صحیح نہیں تسلیم کرتا۔ مثلاً جھکے کے ذریعہ بھی خون نکالا جاتا ہے مگر اسلام کے نزدیک یہ طریقہ صحیح نہیں ہے اور یہ اس لئے کہ اگرچہ انسان کی فطری غذاؤں میں گوشت شامل ہے اور اس لئے وہ بعض حیوانات کا گوشت استعمال کرتا بھی ہے لیکن اس کے ذی عقل اور صاحب اخلاق ہونے کا یہ تقاضا ہے کہ وہ گوشت حاصل کرنے کے لئے جانوروں کو اس طرح قتل کرے کہ ان کو کم سے کم تکلیف پہنچے۔ کیونکہ حیوانات میں اگرچہ ”روح“ نہیں مگر ”روح حیوانی“ (جان) موجود ہے۔

اور یہ بات تجربہ اور مشاہدہ میں آپہنچی ہے کہ حیوانات کے قتل کرنے کے مختلف طریقوں میں سے کم تکلیف دہ طریقہ جس سے اس کی جان (نفس) بآسانی نکل جائے ”ذبح و نحر“ کا طریقہ ہے لہذا اسلام نے

سلفہ ذبح“ شرگ اور دائیں بائیں دونوں رگوں (ودھین) کو کاٹ کر خون نکال دینے کو کہتے ہیں اور اونٹ چونکہ لائی گروں رکھتا ہے اس لئے اس کو (بپہ اور گلا) دو جگہ سے کاٹنے کا نام ”نحر“ ہے۔

صرف اسی ایک طریقہ کو جائز رکھا اور باقی طریقوں کو ممنوع قرار دے کر ان کے ذریعہ سے مارے ہوئے جانوروں کو حرام کر دیا۔ لہذا جس طرح گردن مڑوا ہوا جانور حرام ہے اور اسلامی تمدن میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں اسی طرح جھٹکا بھی ممنوع اور حرام ہے۔ اور ذبح کے اہم شرائط میں سے یہ بھی شرط ہے کہ اشہ کا نام لیکر ذبح کیا جائے یعنی بسم اللہ اشد اکبر کہتے ہوئے ذبح ہونا چاہئے۔

(ط) خور و نوش کے لئے ان اشیاء کا استعمال بھی ممنوع ہے جن میں کٹھے پیدا ہو جائیں یا جو مڑ کر بودا ہو جائیں کیونکہ ایسی اشیاء کا استعمال بے قوی اور بدن انسانی کو بھی نقصان پہنچتا ہے اور اس کی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں تکرر پیدا ہو جاتا ہے اسی لئے طبع سلیم اس سے گھن کرتی اور نفرت کھاتی ہے۔ پس وہ شے طیب سے نکل کر جیث بن جاتی ہے۔

(ی) مسطورہ بالا اصول کے پیش نظر جن حیوانات کا گوشت حلال ہے ان ہی کا دودھ بھی خور و نوش کے لئے درست ہے اور جن حیوانات کا گوشت ممنوع ہے ان کا دودھ بھی کھانا پینا ناجائز ہے۔ یہی وہ اصول ہیں جن کو علماء اسلام نے قرآن عزیز کی آیات ذیل اور صحیح احادیث سے اخذ کر کے اسلامی تمدن کے زیر بحث شعبہ کو روشن کیا ہے۔

انما حرم علیکم المیتۃ اللہ فیہ یوم پر حرام کیا ہے مڑا اور خون (جو ہوتا ہوا ہو) اور خنزیر کے

والدم والحمل الخنزیر گوشت کھو اور اس کے سب اجزاء کو بھی (اور ایسے جانور کو بھی جو

سہ ضروریات اور غرضیں ضروری ہیں بسما اللہ اسہ اکبر کہ تیرا کلب معلم سے فکار قانون کی مستثنیات میں سے ہیں اور ان کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں درج ہیں۔

سہ مسطورہ بالا دفعات اصل قانون میں لیکن بعض مخصوص حالات میں ان دفعات قانونی کی مستثنیات بھی ہیں جن کو ضرورت اور مصلحت عامہ کے پیش نظر جائز قرار دیا جاتا ہے اس لئے ان کو قانون نہیں کہا جائیگا مثلاً جان کی ہلاکت یا مملکت مرض کی حالت میں چند شرائط کے ساتھ جو کہ فقہ میں مذکور ہیں بعض محرمات کے خور و نوش کی گنجائش اور نصیب بخاتی ہو یا مثلاً بعض اسلامی اجتماعی مصالح یا عامہ مسلمین کی مصالح کے پیش نظر بعض حلال اشیاء کے جواز استعمال پر اعتقاد رکھتے ہوئے رضاد و رغبت ان کے ترک کر دینے کی رخصت نکلتی ہے۔

وما اهل به لخير الله (الآية ۱۲۹)۔ بہ نیت تقرب و ثواب غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو۔

حُرْمَتُ عَلَیْکُمُ الْمِیْتَةِ وَالْدَّمِ وَحَمِّ الْخَنْزِیْرِ وَمَا اهل لخير الله بہ ۱

اور وہ جانور جو تقرب کی نیت سے غیر اللہ کے نامزد کیا

گیا ہو۔ اور گلا گھٹا ہوا جانور یا اگر مر رہا ہو، یا سینک سے

مارا ہوا یا دھڑکا ہوا یا اگر وہ جائز ہے جو تم نے ذبح کر لیا

اور وہ بھی حرام ہے جو ذبح کیا گیا ہو کسی (بکے) تھان پر۔

وما ذبح علی النصب۔ (الایہ ۱۳۰) تم کہہ دو جو کچھ احکام بذریعہ وحی میرے پاس آئے

ہیں ان میں تو میں کسی کھانے والے کے لئے کوئی غذا

حرام نہیں پاتا مگر یہ کہ وہ جانور مردار ہو یا بہتا ہو خون پر

یا خنزیر کا گوشت ہو کیونکہ وہ بالکل ناپاک ہے یا جو جانور

(شرک کا فدایہ ہو) کہ غیر اللہ کے نامزد کیا گیا ہو۔

عن ابن عباس قال کان اهل

الجاہلیۃ یا کلون اشیاء ویترکون

اشیاء تغذی فیبعث اللہ نبیہ

صلی اللہ علیہ وسلم و انزل کتابہ و

احل حلالہ و حرم حرامہ فیہا

احل فهو حلال و ما حرم فهو

حرام و ما ملک عندہ فهو عفوی قل

لا اجد فیما اوحی الی محرمًا علی

حضرت عبداللہ بن عباس (رضی اللہ عنہما) نے فرمایا اہل

جاہلیت کچھ چیزیں کھاتے تھے اور کچھ نہیں کھاتے تھے اور

گھن کہتے تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم)

کو بھیجتے فرمایا رسول بنا کر بھیجا، اس پر کتاب (قرآن) نازل

فرمائی اور حلال ہونے کے قابل چیزوں کو حلال کیا

اور حرام ہونے کے قابل چیزوں کو حرام۔ پس جس شے کو

اس نے حلال کر دیا وہ حلال ہے اور جس کو حرام کر دیا وہ

حرام ہے اور جس کے متعلق سکوت فرمایا اس کا

طالعہ بطعمہ الا ان یکون استعمال قابل معافی ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی

میتة (الآیہ) (الہود اود) - "قل لا اجد فیما اوحی الی منی ما الاہ"

کلو امن طیبات ما رزقنا کھ تم کھاؤ پاک چیزوں میں جو وہ جو تم کو رزق بنا کر دی ہیں۔

(ح) حیوانات کے علاوہ اشیاء خورد و نوش میں وہ چیزیں بھی ممنوع ہیں جن کے استعمال کرنے سے عقل و خرد پر اثر پڑتا ہو یعنی وہ مدہوش کر کے عقل کو مستور کر دیتی ہوں یا کم از کم حواس پر اثر ڈال عقل کو کمزور بنا دیتی ہوں۔

ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام مخلوقات پر جو شرف عطا فرمایا ہے اس کی وجہ عقل و خرد کی یہی دولت ہے جو اس کے اندر ودیعت کی گئی ہے لہذا جو شے بھی عقل کو فاسد کرنے کا باعث بنتی ہو وہ یقیناً اس قابل ہے کہ اس کے استعمال کو ممنوع قرار دیا جائے۔

مسکرات خصوصاً شراب کے استعمال کا وہ درجہ جو مدہوش کر کے انسان کی عقل کو فاسد بناتا اور ہر ایمان اعمال اور طفلانہ و سقیانہ حرکات پر آمادہ کر دیتا ہو وہ حکمت طیبہ اور حکمت علیہ و اخلاقیہ (حکمت ملیہ) دونوں کی نگاہ میں باتفاق ممنوع اور مذموم ہے اور تمام مذاہب و ملل اس کو قابلِ ممانعت سمجھتے ہیں۔ البتہ اعتدال کے ساتھ قلیل مقدار میں ان کا استعمال حکمت طیبہ کے نزدیک مفید اور مقوی بدن ہے مگر حکمت ملیہ (حکمت اخلاقیہ) کے نزدیک یہ درجہ بھی ممنوع الاستعمال ہے۔ اس لئے کہ وہ اگرچہ بدن کی طاقت بڑھانے میں معین و مددگار ہو مگر اخلاق فاضلہ اور ملکات روحانیہ میں فساد پیدا کرتا ہے اور قوتِ ہیمیہ میں آہستہ آہستہ تہیجان پیدا کر کے لکھوتی صفات اور روحانی داخلاتی ملکات سے دور کرتا رہتا ہے اور جو شے نفسِ انسانی میں بہیمیت کو ترقی دے کر اس کے ملکات کو فاسد کرتی ہو اور کسی نہ کسی درجہ میں عقل کے لئے مکرر کا باعث بنتی ہو تو بلاشبہ دینِ فطرت میں اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حکمت طیبہ (حکمت اخلاقیہ علیہ) کا اساسی نظریہ یہ ہے کہ حیاتِ انسانی کا مقصد حیوانات کی طرح بدن کو فربہ اور قوی بنانا نہیں ہے بلکہ ملکات فاضلہ اور اخلاقِ کاملہ حاصل کر کے خالقِ کائنات کے ساتھ

قربت و وصل حاصل کرتا ہے اور قوت بدن اس کے مختلف اہم اسباب و وسائل میں سے ایک معمولی وسیلہ ہے لہذا اس کی رعایت بھی اسی حد تک ملحوظ ہو سکتی ہے جس حد تک وہ خود مقصد نہ بن جائے یا وسیلہ بننے کی جگہ تکدر کا باعث ہو کر رکاوٹ نہ بن جائے۔

پس اگرچہ حکمتِ ملیہ (حکمتِ اخلاقیہ) اکثر حالات میں حکمتِ طبیہ کے ساتھ اتفاق کرتی اور صحتِ انسانی کے لئے اس کے تجربات کو مفید جانتی ہے تاہم جن خاص صورتوں میں اس کے اور حکمتِ طبیہ کے درمیان مزاحمت اور تضاد پیدا ہو جاتا ہو ان میں حکمتِ طبیہ کو نظر انداز کر کے حکمتِ ملیہ ہی کو امام تسلیم کرنا چاہئے تاکہ حتی الامکان انسانیت بہمیت کے خواص سے دور اور ملکوتی خواص اور اخلاقی و روحانی ملکات سے قریب تر رہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے جو کہ حکمتِ اخلاقیہ علیہ (حکمتِ ملیہ) کا امام اکبر ہے متعدد آیات میں شراب (خمر) اور مسکرات کے متعلق مسطورہ بالا حقائق کو بہ حسنِ اعجاز بیان کر دیا ہے۔ اس نے کہا کہ شراب (خمر) ایسی شے ہے جو عقلِ انسانی کو فاسد کر کے شیطانی خواص (بیاد اعمال و فحش حرکات) کا سبب بنتی ہے اور شیطان جو کہ ذائل اور فواحش کا سرچشمہ ہے بلاشبہ انسان کی انسانیت کا دشمن ہے اور وہ شراب کے ذریعہ خالقِ کائنات اور اس کے درمیان ربط و علاقہ قطع کرتا ہے اور تہا ہے ملکوتی اخلاق اور ملکاتِ فاضلہ کو تباہ کرنا چاہتا ہے۔

انما یرید الشیطان ان یوقم یقیناً شیطان ملاحہ کئے ہوئے ہے کہ تہا ہے درمیان بغض الہی

بینکم العداۃ والبغضاء فی الخمر وشی (کی مذموم صفات) شراب اور قمار کے ذریعہ ملاحہ

والمیر وبعید اک عن ذکر اللہ وعن اور تم کو اللہ کے ذکر سے روک دے اور نماز سے بھی ہٹا تم

الصلوۃ فہل انتم متعینون (مذہ) اس (شراب خوری) سے رک جائے والے ہو۔

اور پھر یہ کہا کہ اس سے انکار نہیں کہ اس میں بعض طبی فوائد بھی ہیں مگر اس کا نقصان اس کے فائدہ سے زیادہ ہے اور کائنات کی ہر شے میں کوئی نہ کوئی فائدہ ضرور مضمر ہوتا ہے انسان کے لئے ازل سے ضروری ہے کہ وہ اسی شے کو استعمال کرے جو ہر حیثیت سے مفید ہو یا جس کا فائدہ اس کے نقصان سے زیادہ ہو اور جس سے نقصان

اس کے فائدے سے زیادہ ہو اس کو سرگز اختیار نہیں کرنا چاہئے۔

میشلونک عن الخمر والمیسر (لے محمد علی اللہ علیہ وسلم) وہ آپ سے شراب اور قمار کے متعلق دریافت
قل فیہما اللہ کبیر ومناخع کرتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے ان دونوں میں بہت بڑی قباحت ہے
للناس وانثمہما اکبر من اور لوگوں کے لئے مبالغہ بھی اور ان کی برائی اور ان کا نقصان
نفعہما (بقبرہ) ان کے نفع سے بہت زیادہ ہے۔

اور ان دونوں حقیقتوں کے واشگاف کر دینے کے بعد آخر میں اس نے یہ فیصلہ دیا۔
انما الخمر والمیسر والانسحاب یقیناً شراب، قمار، بت اور پانسے ناپاک
والا زکام رجب من عمل ہیں۔ کار شیطان سے ہیں۔ پس ان سے
الشیطان فاجتنبوا (مانہ) بچو۔

اصول موضوعہ | اشیاء غور و نوش کی حلت و حرمت کے علاوہ زیر بحث عنوان کے ماتحت اسلام نے اور بھی
چند اصول بیان کئے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ہر حالت میں واجب ہے۔

(۱) جو چیزیں قابل استعمال ہیں وہ ہر ایک ہاتھ میں پاک ہیں بشرطیکہ اس ہاتھ میں کوئی ظاہری نجاست
لگی ہوئی نہ ہو دوسرے لفظوں میں اس کی تعبیر یہ ہے کہ اسلام چھوت، اچھوت، کو تسلیم نہیں کرتا اور اس عقیدہ کو عمل
اور خوشامکر کرتا ہے اور ان دلائل کے پیش نظر جو عام اصول و احکام کی بحث میں ہم ذکر کرتے ہیں۔ اس کو
باطل قرار دیتا ہے۔

ممكن ہے کہ اس موقع پر آیت: انما المشرکون نجس فلا یقرءوا المسجد الا بعد عامہم هذا مشرکین
ناپاک ہیں پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں، کو پیش کر کے مشرکین سے چھوت کے
ضوری ہونے پر استدلال کیا جائے تو یہ استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ مشرکین کی اس نجاست و نجاست بدن
مراد نہیں بلکہ نجاست روحانی (مشرک) مراد ہے۔ چنانچہ حافظ عماد الدین بن کثیر نقل فرماتے ہیں۔

فالجہور علیٰ اندلیس بنجس جمہور اہل اسلام اس آیت کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ مشرک کی نجاست البدن والذات لان اللہ تعالیٰ سے نجاست بدن و شخص ملو نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ احل طعام اہل الكتاب لہ نے اہل کتاب (نصاری و یہود) کا کھانا حلال فرمایا ہے۔

اور خود قرآن عزیز کی آیت زیر بحث کا سیاق و سباق بھی اسی کو ظاہر کرتا ہے اس لئے کہ جب سہ میں مکہ معظمہ فتح ہو گیا تو اگرچہ کعبۃ اللہ اور مسجد حرام کو اصنام سے پاک کر دیا گیا لیکن قابل عرب کے مشرکین ابھی تک اپنے عقیدہ کے مطابق رجم کرنے آتے رہے لیکن خدائے تعالیٰ اس مرکز توحید کو ہر قسم کی شرکاء تلویث سے پاک رکھنا چاہتا تھا اس لئے سہ ہجری میں یہ آیت نازل ہوئی کہ مشرکین نجس ہیں لہذا یہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں۔ یا ایہ الذین امنوا انما المشرکون نجس فلا یقر بوا المسجد الحرام بعد عاہم ھذا پس اس سے قرآن کا مقصد یہ ہے کہ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تو مسجد حرام میں مشرکانہ رسوم و عوائد سے کسی بھی قسم کی تلویث نہ ہونی چاہئے اور اس کو خدائے وحدہ کا مرکز توحید ہی باقی رہ جانا چاہئے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے نزول پر جب صدیق اکبرؓ اور علیؓ کو مکہ اعلان کرنے کے لئے بھیجا تو انھوں نے یہ اعلان نہیں کیا کہ اب مشرک ہر حیثیت سے نجس ہیں۔ لہذا آج کے بعد نہ کوئی مسلمان ان کو چھوئے اور نہ یہ کسی مسلمان کو چھونے پائیں اور اپنے لباس و طعام کو بھی ان کی چھوت سے بچاؤ اور ان کی خورد و نوش کی چیزوں کو بھی اچھوت سمجھو۔ بلکہ صرف یہ اعلان کیا کہ اس برس کے بعد اب کوئی مشرک رجم نہیں کر سکتا اور نہ کوئی تنگنا ہو کر طواف کعبہ کر سکتا ہے (جو مشرکانہ رسوم جاہلیت میں سے ایک خاص رسم تھی)۔ چنانچہ محدث ابن کثیر اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔

ولھذا اجبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی آیت کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

سہ تفسیر ج ۲ ص ۳۴۶۔ سچہ ایضاً۔

علیہ وسلم علیا صحبہ الی بکرم صلی اللہ حضرت ابو بکرؓ کی محبت میں حضرت مکیؓ کو اسی سال عیسا
 عفا عما سئذ وامنہ ان بنیادی فی اور ان کو حکم دیا کہ وہ کہ جا کر مشرکوں میں یہ منادی
 المشرکین ان کا پیچھے بعد ہذا الحام کردیں کس اس برس کے بعد نہ کوئی مشرک حج کرنے آئے
 مشرک ولا یطوف بالبيت عریاں۔ اور نہ کوئی عربیوں ہو کر طواف کرے۔

یہ روایت ان ہی الفاظ و معنی کے ساتھ بخاری مسلم اور دوسری کتب احادیث میں موجود ہے
 اور بہت مشہور حدیث ہے۔ مشرکین کے بخش بدن و ذات نہ ہونے کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اسی
 آیت کی تفسیر میں حضرت جابر (رضی اللہ عنہ) سے موقوف اور مرفوعاً دونوں طریق سے یہ منقول ہے کہ اگر کوئی
 مشرک ذمی اور صاحب عہد ہے تو اس کو اور اس کے خادم کو مسجد حرام یعنی حرم میں داخل ہونے کی اجازت
 ہے سوا اگر عدم اجازت کا حکم نجاست بدن کی وجہ سے ہوتا تو پھر یہ استثناء ناممکن ہوتا چنانچہ مسند احمد
 میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ منقول ہے۔

عن جابر قال قال رسول الله حضرت جابرؓ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 صلی اللہ علیہ وسلم کا یدينہل مسجد فرمایا ہماری مسجد (مسجد حرام) میں اس برس کے بعد
 بعد عما سئذ وامنہ اشرک الا کوئی مشرک داخل نہ ہو مگر یہ کہ وہ اہل عہد ہوں یا ان
 اهل العهد وخدمہم۔ کے مشرک خادم۔

نیز یہ حکم صرف صنم پرست مشرکوں ہی کے لئے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس نجاست کے عموم میں
 نصاریٰ و یہودی بھی شامل ہیں اور داخلہ حرم ان کے لئے بھی اسی طرح منوع ہے جس طرح بت پرست
 مشرکوں کے لئے اور اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منادی نے مسلمانوں کے علاوہ سب غیر مسلموں کو اس کا
 مخاطب بنایا۔ حالانکہ مکمل قرآن یہود و نصاریٰ کا دین مسلمانوں کے لئے حلال ہے۔

غرض آیت کی صحیح تفسیر یہی ہے کہ چونکہ مکہ مکرر اسلام حرم کو مشرک و کفر کی نجاست سے پاک

کہ صرف اسلام ہی کو باقی رکھنا ہے اس لئے ان تمام لوگوں کے لئے جو کفر و شرک کی تلویث سے ملوث ہیں اخلہٴ
حرم ممنوع قرار دیا گیا نہ یہ کہ ان کے ظاہری جسم و بدن کو بخش کہا گیا اور حرم کی حفاظت کا یہی مقصد عظیم تھا جس کی
بدولت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف حرم بلکہ جزیرۃ العرب کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنے کی وصیت فرمائی
اخرجوا المشرکین من جزیرۃ العرب مشرکوں کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔

اخرجوا الیھود والنصارى من جزیرۃ العرب یہود اور نصاریٰ کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔
بہر حال جبکہ اسلامی تمدن میں کوئی انسان ناپاک یا اچھوت نہیں ہے لہذا مسلم ہو یا کافر و شرک اس کے
ہاتھ سے چھوئی ہوئی شے بلکہ ہر ایک انسان کا جھوٹا پاک و طاهر ہے اور جن اشیاء کو اسلام نے طہیات اور صلا
قرار دی ہے ان کو تراویح و شک ختم اور بچت کی تقسیم و تفصیل کے بغیر ہر ایک انسان کے ہاتھ سے کھایا جاسکتا ہے
چنانچہ حسب ذیل روایات اس کی تائید میں پیش کی جاسکتی ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اُتیٰ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک دودھ کا
بقدر من لبن فشرِب وناول پیالہ پیش کیا گیا آپ نے اس میں دیکھا اور باقی ایک
الباقی اعرأ بیاً کان من یمینہ بروی کو دیا جو آپ کے دائیں جانب میٹھا ہوا تھا پھر
فشرِبہ ثم ناولہ ابا بکر اس نے پی کر اس پیالہ کو حضرت ابوبکرؓ کی جانب بڑھا دیا اللہ
فشرِبہ ثم ں

انہوں نے باقی دودھ پی لیا۔

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اضافہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک یہودی نے دعوت کی
یھودی علیٰ خبز شحیر و اھالۃ سینخہ اور جو کی روٹی اور غیر صاف شدہ چربی کھلائی۔

اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یجبتنی فی غزاة نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کسی غزوہ میں بغیر پیش
فقال این صنعت ہذا فقالوا القارس کیا گیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ یہ کہاں کا بنا ہوا ہے
ونحن نری انہ یجعل فیہا میتۃ صحابہ نے عرض کیا فارس کا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ

فَعَالَ اَلْمَعْنَا فِہَا یَا سَکِیْنُ اِذْ کَرِهَ ا محسوس اس میں مردار (کی چربی وغیرہ) ملائے ہیں آپ نے
اسم اسہ وکلو۔ ۱۵ فرمایا کہ اس کو پھری سے کاٹ لو اور اللہ کا نام لیکر کھاؤ۔
یعنی جب کہ اس کا ظاہر پاک ہے تو خواہ مخواہ شک پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور آپ کی
تواضع اور اخلاق کریمانہ سے متعلق بعض روایات میں ہے کہ آپ نے مشرک جہان کے ساتھ کھانا تناول فرمایا
اور فقہ کی کتابوں میں یہ قانونی دفعہ موجود ہے۔

وسورۃ الادھی طاهر لان المختلط اور آدمی کا جھوٹا پاک ہے اس لئے کہ اس نے
باللعاب وقد تولد من لحد طاهر بے ساتھ اس کا لعاب مخلوط ہوا ہے جو پاک گوشت
ویدخل فی هذا الجواب الجنب و سے پیدا شدہ ہے اور اس حکم میں جنبی حائض اور
المحائض والکافر ۱۶ کافر با داخل ہیں۔

البتہ اگر انسان نے کوئی حرام شے مثلاً خنزیر یا شراب کھائی یا پی ہے تو جس وقت تک اس کے لعاب
دہن میں اس کا اثر باقی ہے اس کا جھوٹا ناپاک ہے اور اس کے بعد یا اتفاقاً جہو علیہ اسلام پاک ہے۔
(۲) مشرکین میں سے صرف اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمان کے لئے حلال ہے بشرطیکہ وہ توبۃ ورجوع
کے حکم کے مطابق ذبح کرتے ہوں اور یہ اس لئے کہ یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ جانور ذبح کرنے کے
وقت یہود و نصاریٰ خدا ہی کا نام لیتے ہیں اور اسی طرح ذبح کرتے ہیں جس طرح مسلمان۔
چنانچہ قرآن عزیز میں بصراحت یہ حکم موجود ہے۔

الیوم احل لکم الطیبات و الطعام اب تمہارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں۔ اور
الذین اؤفوا الکتاب حل لکم و اہل کتاب کا "طعام" تمہارے لئے حلال کر دیا گیا اور
طعامکم حل لہم (مائدہ) تمہارا طعام اہل کتاب کے لئے حلالی ہے۔

۱۵ منہاجہ و نزار بن عباس۔ ۱۶ مایہ باب الآثار۔

اس آیت میں باتفاق علماء اسلام طعام سے مراد ذبیحہ ہے ورنہ تو غیر ذبیحہ کے علاوہ غیر مسلم کی تمام اشیاء خورد و نوش کا جواز سابقہ آیات و احادیث سے ثابت ہو چکا ہے جس میں اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ چنانچہ ابن کثیرؒ تحریر فرماتے ہیں۔

وهذا المجمع عليه بين العلماء ان اور یہ مسئلہ علماء اسلام کے یہاں متفق علیہ ہے کہ
ذبايحهم حلال للمسلمين لانهم اہل کتاب کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال ہے اس
يعتقدون تحريم الذبايح لغير الله لئے کہ وہ غیر اللہ کے نام سے ذبح کرنے کو حرام جانتے
ولا يذكر من على ذبايحهم الا ہیں اور ذبح کے وقت خدا کے نام کے سوا کسی کا
اسم الله۔ لہ نام نہیں لیتے۔

البتہ یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ذبح کے طریقہ اور خدا کا نام لیکر ذبح کرنے میں مسلمانوں کے طریق
ذبح اور ذکر اللہ کے پابند ہوں بلکہ ان کے مذہب کے مطابق جو بھی طریقہ ہے اس کے مطابق ذبیحہ مسلمانوں
کے لئے حلال ہے لیکن کسی حلال جانور کے گوشت کھانے کا وہ طریقہ جو آج یورپین عیسائیوں میں رائج ہو
مثلاً گرون مٹروپر کر یا ڈالنا یا مشین کے ذریعہ مارنا اور گوشت نکال لینا سو یہ قطعاً حرام ہے کیونکہ قرآن مجید
نے تو اہل کتاب کے ذبیحہ کو حلال قرار دینے کے باوجود مسلمانوں کو یہ بھی حکم دیا ہے کہ

ولا تأكلوا مما ألهيذا كرامہم اور وہ ذبیحہ ہرگز نہ کھاؤ جس پر ذبح کے وقت خدا
الله علیہ۔ کا نام نہ لیا گیا ہو۔

اور عقل بھی یہ نہیں تسلیم کرتی کہ جو شے مسلمانوں کے اپنے دسترخوان پر حرام کر دی گئی ہو مثلاً
غیر مذبح جانور اور اس کو مر وار کہا گیا ہو وغیرہ مسلم کے دسترخوان پر مسلمانوں کے لئے حلال کر دی جائے
حقیقت یہ ہے کہ اہل کتاب کے علاوہ مشرکین کا ذبیحہ صرف اسی لئے حرام کر دیا گیا کہ اول تو وہ ذبح

کرتے ہی نہیں اور ”جھٹکا“ کافی سمجھتے ہیں اور اگر ایسا کبھی کرتے بھی ہیں تو ذبیحہ پر خدا کا نام نہیں لیتے۔
(۳) جس دستور خوان پر شراب خنزریرا اسی قسم کے محرمات طعام موجود ہوں اس پر مسلمان کو شریک طعام نہیں ہونا چاہئے۔

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما ہی روایت ہے کہ
نحی عن المجلس علی عائدة یشرب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دستور خوان پر بیٹھے کو
الخنزر علیہا (رواہ زین) منع فرمایا ہے جس پر شراب پی جا رہی ہے۔

چنانچہ فقہاء اسلام کے نزدیک یہ عمل بعض حالات میں ”مکروہ تحریمی“ اور بعض حالات میں حرام کا درجہ رکھتا ہے۔
زیر بحث عنوان کے یہ وہ اہم مسائل ہیں جن کو اسلامی تمدن میں اصول کی حیثیت حاصل ہے اور
جو عنوان مسطورہ بالا میں اسلامی تمدن کو دوسرے مذہبی اور قومی تمدنوں سے ممتاز کرتا ہے اور اسی بنا پر
ہر ملک اور ہر مقام کے مسلمان کے لئے یہ اسوہ اور واجب التعمیل ہیں۔

عیسائی تمدن زیر بحث عنوان کے ماتحت شراب اور خنزریر دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور ان کے
منع شدہ تمدن میں مردار بھی حلال ہے بلکہ خلعت و حرمت کی بحث ہی مفقود ہے۔

اور یہودی تمدن میں یہودی کے علاوہ کسی دوسرے شخص کا ذبیحہ درست نہیں ہے خواہ وہ صرف
خدائے واحد ہی کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو نیز ان کے منع شدہ تمدن میں بعض حلال اور طیب
اشیاء کو از خود حرام کر لیا گیا ہے۔

اور ہندو تمدن میں زیر بحث عنوان کے ماتحت ایسی قیود اور باندیاں لازم کر دی گئی ہیں جو
عقل کے قطعاً خلاف بلکہ انسانی مساوات کے بھی متضاد ہیں مثلاً ”چھوت اچھوت کا مسئلہ کہ ایک خاص
نسل و خاص خاندان کے علاوہ خود ہندوؤں میں سے بعض نسل و خاندان کے افراد ہی ایک ہندو کے
کھانے کو ہاتھ لگا دیں تو وہ کھانا ناپاک اور نجس ہو جاتا ہے بلکہ ایک ہی خاندان و نسل کے ہندو ہی ایک دوسرے

کے کھانے کو ہاتھ نہیں لگا سکتے حتیٰ کہ باپ اور بیٹے اور بھائی بھائی کے درمیان چھوت جاری ہے اور ایسی اعتقاد کے پیش نظر ان کے یہاں چوکا لپ کر اس کے اندر کھانا ضروری ہے اور اس کے بغیر کھانا نجس اور ناپاک ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی انسان خواہ وہ ہندو اور اعلیٰ ذات ہی کا کیوں نہ ہو اگر اس چوکے کے اندر گھس آئے تو اس کا یہ عمل کھانے کو نجس بنا دیتا ہے اور بعض برہمن خاندانوں میں تو دوسرے انسان کا کھانے پر سایہ پڑ جانے سے بھی کھانا ناپاک اور حرام ہو جاتا ہے۔ نیز ہندو تمدن میں گوشت خوری بھی سخت ممنوع و مخصوصا گائے یا گوسالے کے ذبح کو وہ انسان کو قتل کر دینے سے بھی زیادہ باپ اور گناہ یقین کرتے ہیں اور جن خاندانوں یا نسلوں میں گائے اور گوسالے کے علاوہ دوسرے جانوروں کا گوشت کھانے کی رسم قائم بھی ہے تو ان کے یہاں ذبح کا وجود نہیں ہے بلکہ جھٹکا (جانور کی گردن مار دینا یا گردن مرڈ ڈالنا) شامل رسم و رواج ہے اور جانوروں کے درمیان حلال و حرام اور طیب و خبیث کے لئے بھی ان کے یہاں کوئی قانون و دستور نہیں ہے بلکہ ہر شخص کی اپنی طبیعت کے قبول و عدم قبول پر موقوف ہے۔ اور موجوسی (پارسی) تمدن میں شراب بھی حلال ہے اور جانوروں کی حلت و حرمت کے لئے بھی کوئی قانون اور امتیاز موجود نہیں ہے۔ لہذا زیر بحث عنوان کے ماتحت مسطورہ بالا اصول اسلامی تمدن کے ”استیازی اصول“ ہیں۔ اور دوسرے مذاہب و نسل کے مذہبی اور قومی تمدنوں کی افراط و تفریط سے جدا ایک صحیح اور معتدل تمدن کی تعلیم دے کر تمام عالم اسلامی کو ایک سلک میں منسلک کرتے ہیں۔

آپ غور فرمائیں کہ پہلے عنوان کی طرح اس عنوان میں بھی اسلام ایک جانب اور ہام پرستی اور رسم پرستی کی قید سے آزاد ہے اور دوسری جانب بے قید و ہمانہ اور غیر معتدل طریقوں کی نفی کر چکا ہے اور ایک ایسی صاف اور روشن راہ دکھاتا ہے جس میں نہ وہم پرستی کا دخل ہے اور نہ بے قید اور لذت پرستی کا۔

آداب طعام | مسطورہ بالا اصول کے علاوہ بعض ایسے امور بھی ہیں جو ”آداب طعام“ کہلاتے ہیں

اور یہ دو طرح کے امور ہیں ایک وہ جو کہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے اگرچہ سنن بہری (سنن مستحب) میں داخل ہیں لیکن وہ مہم عالم اسلامی کے لئے ان کے ملکی اور موسمی ضروریات کے اختلاف کے باوجود یکساں طور پر اسوہ قرار دیئے جاتے ہیں مثلاً (۱) بسم اللہ کہہ کر یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا (۲) داہنے ہاتھ سے کھانا (۳) لیٹ کر یا تکیہ لگا کر نہ کھانا چنانچہ اس سلسلہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات گرامی یہ ہیں۔

عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا یأکل احد منکم علیہ وسلم نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص نہ بائیں ہاتھ بشمالہ ولا یشر بن بھان الشیطان سے کھائے اور نہ پئے اس لئے کہ شیطان بائیں ہاتھ یا کل بشمالہ ویشر بھان۔ لہ سے کھاتا اور پیتا ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اذا اکل احدکم فلیأکل بيمينہ جب تم میں سے کوئی شخص کھائے یا پئے تو وہ واذا شرب فلیشر بيمينہ لہ داہنے ہاتھ سے کھائے اور پیئے۔

عن سلمۃ بن الاکوع ان رجلاً حضرت سلم بن اکوع (رضی اللہ عنہما) فرماتے ہیں ایک شخص اکل عند النبی صلی اللہ علیہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب بیٹھا ہوا بائیں ہاتھ سے وسلم بشمالہ فقال کل بيمينک کھا رہا تھا آپ نے فرمایا داہنے ہاتھ سے کھاؤ۔ اس نے قال لا استطیع قال لا استطعت جواب دیا کہ میں داہنے ہاتھ سے نہیں کھا سکتا آپ نے فرمایا فادع ما منعه الا الکبر فما رفعہا ایسا ہی کرے حضرت سلمہ فرماتے ہیں کہ اس شخص کو داہنے ہاتھ سے کھانے کی قدرت تھی اور وہ معذور نہیں تھا مگر لاڑا الی فیہ تکبر انکار کرتا تھا اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر دعا کا اثر

پہلی حدیث میں بایں ہاتھ سے کھانے کا عمل شیطان کی جانب منسوب کیا گیا ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ انسان میں اللہ تعالیٰ نے دو متضاد قوتیں ودیعت فرمائی ہیں ایک "ملکوتی قوت" یہ انسان کو ہر اچھے اور بھلے کام کی جانب رغبت دیتی اور آمادہ کرتی ہے اور دوسری "بہیمی قوت" یہ اس کو ہر وقت ہرائی اور شر پر کساتی اور برا گنہگار کرتی رہتی ہے اور جبکہ حق تعالیٰ کے قانون قدرت اور نوا میں فطرت نے ہم پر یہ حقیقت واضح کر دی ہے کہ مادی کائنات کی ہر شے کے لئے کوئی مرکز اور معدن ضرور بتایا گیا ہے مثلاً آگ ہم کو مختلف شکلوں اور حالتوں میں نظر آتی ہے مگر یہ سب آگ کی جداجدا حقیقتیں نہیں ہیں بلکہ یقیناً ان کا ایک معدن اور مخزن ہے جس سے آگ کا ظہور ہوا اور اس نے مختلف حالات و کیفیات اختیار کیں یہی حال پانی کا ہے کیا ہم کوئیں نل۔ پائپ۔ حوض اور مختلف محدود پانی کی مقدار کو جداجدا حقیقت سمجھتے ہیں۔ یا یقین کرتے ہیں کہ ان تمام پانیوں کی حقیقت ایک ہے اس لئے کہ ان کا معدن و مخزن ایک ہے اور وہ اس کا ظہور ہوا ہے۔

کیا ہم روشنی کو مختلف ہندی اشکال کے مقامات میں مختلف نہیں دیکھتے مگر یا انہم ہم اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ یہ سب روشنیاں ایک ہی حقیقت ہیں اس لئے کہ ان کا معدن و مخزن ایک ہے اور وہ آفتاب ہے۔ تو اس طرح عالم روحانیت میں بھی یہ قدرت نے ہر شے کا ایک معدن اور مخزن بنایا ہے اور اسی معدن سے وہ ظہور کرتی اور اپنے معدن کی حقیقت کے مطابق نظر آتی ہیں۔ مگر جس طرح ہم مادی اشیاء کے معاون کا پتہ صرف عقل سے ہی لگا لیتے ہیں۔ اس طرح قوی باطنیہ کے معاون کا پتہ نقل کی مدد کے بغیر نہیں لگایا جاسکتا لہذا خدا نے تعالیٰ نے ان علوم کی تعلیم کے لئے انبیاء و رسل کو مبعوث فرمایا اور انھوں نے علم تعین (وحی الہی) کے ذریعہ ہم کو یہ بتایا کہ انسان میں ودیعت شدہ قوت ملکوتی کا معدن و ملک و خورشید ہے وہ خارج سے اس قوت کو نیک اعمال کے لئے آمادہ کرتا اور اس کو قبول حق کے لئے قوت ہم پہنچاتا ہے اور قوت بہیمہ کا معدن و شیطان ہے وہ اس قوت کو بُرے اعمال

کی جانب آتا اور برنگینختہ کرتا اور اس کو قبولِ باطل کے لئے طاقت دیتا کہ تلبہ پس اگر انسان... بمضاد قوی کی کشاکش میں عقل کو زیرِ ناکام لیتا ہے تو وہ نیک اعمال اختیار کرتا اور سعادتِ دارین حاصل کرتا ہے اور اگر عقل کو مغلوب کر کے نفسِ امارہ کو رہنما بنا لیتا ہے تو پھر بد اعمال میں مبتلا ہو جاتا اور آیت ”ان النفس لا فآرة بالسوء“ کا مصداق بن جاتا ہے۔

یہی وہ حقیقت ہے جس کی جانب خاتم النبیین محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جگہ جگہ است کو توجہ دلاتے اور اس کو ایسے شیطانی امور سے بچانے کی سعی فرماتے ہیں جو معمولی شکل و صورت میں رونما ہو کر آہستہ آہستہ انسان کو عالمِ روحانی (مدارِ اعلیٰ) سے دور کر دینے کا باعث بنتے اور خالقِ کائنات کے قرب سے بعد پیدا کرتے ہیں۔ آپ بلاشبہ ان اعمال و حرکات کو دیکھتے تھے جو شیطان سے سرزد ہوتی ہیں اور پھر امتِ مروجہ کو ان سے مطلع فرما کر نیک و بد کی تمیز سے بہرہ ور فرماتے تھے۔

عن عائشةؓ انہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ علیہ وسلم اذا اکل احد کمر ولم یفری لہ جب تم میں سے کوئی شخص کھاتا طعماً فلیقل بسم اللہ فان نسی کھائے تو اس کو بسم اللہ کہہ کر شروع کرنا چاہئے اور فی الاول فلیقل فی الاخر بسم اللہ اگر وہ شروع میں بھول گیا تو آخر میں یہ پڑھ لے فی الاول والاخرہ۔ ۱۷

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس کھانے الشیطان یستغل الطعام ان لا پر بسم اللہ نہ پڑھی جائے اس کو شیطان اپنے یذکر اسم اللہ علیہ ۱۸ لئے حلال سمجھتا ہے۔

اسلام کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ انسان کو کسی بھی حالت میں خدا کی یاد سے غافل نہیں رہنے دینا چاہتا لہذا کھانے پینے کی حالت میں جبکہ انسان لذاتِ دنیوی سے محظوظ نہ ہوتا ہے ایسی حالت میں دنیوی انہماک و

اشتغال عموماً ایڈیلٹے غافل کر دیتا ہے اس نے مناسب سمجھا کہ اس حالت میں بھی حضرت انسان کا تعلق ملازعلیٰ و باقی رہے اور اس کی روحانی کیفیات میں تکرر نہ پیدا ہونے پائے۔ پس جو شخص بھی بسم اللہ کے بغیر کھانا شروع کرتا ہے وہ گویا اپنی روحانیت کو مکدر کر کے شیطان کے لئے یہ موقعہ ہم پہنچاتا ہے کہ وہ اس کا رفیق مجلس ہو کر اس کو خیر و برکت سے محروم کر دے۔

اور ایسے مواقع پر حقیقتاً شیطان کی شرکت ایسا واقعہ ہے جس کے علم کے لئے ہمارے علوم متداولہ کافی نہیں ہیں بلکہ یہ علم منجانب اللہ عطا ہوتا ہے اور انبیاء و رسل کو خصوصیت کے ساتھ اس سے مشرف کیا جاتا ہے تاکہ وہ امت کو عالم روحانیت کے وسائل و موانع پر متنبہ کر سکیں۔

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے دسترخوان پر بیٹھے
الجلوس علی مائدة یشرّب الخمر کو منع فرمایا جس پر شراب پی جا رہی ہو اور اس سے منع
علیہا وان یا کل رجل او یشرّب فرمایا کہ لیٹ کر کھایا یا پیاجائے۔ اور کھانا کھانے
منہجاً علیٰ بطنہ و رخص فی اکل کے علاوہ کسی خشک میوہ یا دانہ کو تکیہ لگا کر یا لیٹے
جب مقلاد و نحوہ متکثراً ہوتے نقل کرنے لئے رخصت دی۔

عن عمرو بن العاص ماری النبی حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ
صلی اللہ علیہ وسلم یا کل تمام عمر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تکیہ لگا کر کھانا
متکثراً قط۔ ۳۷ نہیں کھایا۔

ولا اکل رسول اللہ صلی اللہ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی تکیہ لگا کر
علیہ وسلم متکثراً۔ ۳۷ کھانا نہیں کھایا۔

لیٹ کر یا تکیہ لگا کر کھانا طبی اصول سے بھی مضر ہے اس لئے کمان دونوں صورتوں میں معذور اور

۱۔ رواہ زرین عن ابن عمر۔ جمع الفوائد جلد ۱۔ صفحہ ۱۰۰۔ ۲۔ حجة اللہ۔

امور کی ہیئت اس طرح ہو جاتی ہے کہ کھانا اور پانی کے مضمین میں بے نظمی پیدا ہو جاتی ہے نیز یہ طریقہ تکبر و اور غاصی لوگوں کا ہے اس لئے ناپسندیدہ طریقہ ہے۔

غرض ان ہر امور میں سے پہلا حکم یعنی خدا کا نام لے کر کھانا شروع کرنا اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایسا حکم ہے جو مذاہب عالم میں سے دوسرے مذاہب میں بھی پایا جاتا ہے اور دوسرے دو امور فطری اور فطرل ہیں لیکن اسلام کے آداب طعام میں ان کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ پہلے منہ میں اسلام یہ چاہتا ہے کہ خدا کا ذکر اس زبان میں ہو جو مسلمانان عالم کے لئے مذہبی زبان ہے اور وہ ”لسان عربی“ مبین ”قرآن کی زبان“ اور ان الفاظ کے ساتھ جو جس کی تعلیم ہم کو دنیا کے سب سے بڑے پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دی ہے۔ اور دوسرے دو مسائل کا امتیاز یہ ہے کہ اگرچہ داہنے ہاتھ سے کھانا اور لیٹ کر یا تکیہ لگا کر نہ کھانا عقل کے فیصلہ پر بھی اس لئے ہو سکتا ہے کہ طبی اصول پر بھی اس کی پابندی صحت کے لئے مفید ہے اور داہنے ہاتھ سے کھانا فطرت کا تقاضا ہے تاہم اسلام کے تمدن میں ان کو جواہریت حاصل ہے وہ دوسرے تمدنوں میں نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام ان امور کو صرف اسی لئے تلقین نہیں کرتا کہ ان کے وہ فائدے ہیں جو سطور بالا میں مذکور ہیں اور اس لئے ہر شخص اُن فوائد کو حاصل کرنے نہ کرنے میں آزاد ہے بلکہ وہ ان کا حکم اس لئے دیتا ہے کہ ایسا کرنے سے ایک مسلمان دینی اور اخروی برکت و سعادت حاصل کرتا اور اپنی اخلاقی اور روحانی کیفیات میں انجلا اور روشنی کا اضافہ کرتا ہے۔ اس لئے تمام عالم اسلامی کے لئے یہ متحسین ہے کہ وہ اکل و شرب کے اصول تمدن پر پوری طرح کا بند رہتے ہوئے اپنے ملکی مخصوص طریق معاشرت کے مطابق خواہ جس طرح کھائیں پیئیں مگر ان آداب طعام کو ضرور اپنائیں اور ان کو معاشرت طعام کے آداب کا ایسا حصہ یقین کریں جو اسلامی تمدن میں تمام امت کے لئے ہمگیر کہلاتے ہیں۔

اور بعض امور وہ ہیں جو پہلے تین امور کی طرح اگرچہ سنن ہری (سنن مستحب) میں شامل ہیں لیکن ہر ملک کے ملکی اور موسمی ضروریات و خصوصیات کے پیش نظر ان کو یکساں طور پر تمام عالم اسلامی کے لئے ”اسوہ“ قرار دیکر

اسلامی تمدن کا لازمی جز نہیں بنایا جاسکتا۔ البتہ صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے چونکہ ان کو اس لئے پسندیدہ اور مرغوب فرمایا ہے کہ ان آداب و طرق میں تواضع، سادگی اور دنیوی امور میں عدم انہماک لازم آتا ہے اور آپ عرب کی سادہ معاشرت کو عجم کی پُر تکلف اور دنیوی انہماک کی داعی معاشرت کے مقابلہ میں پسند فرماتے اور مسلمانوں کو اس کی ترغیب دیتے تھے اس لئے وہ ہر حالت میں اسلامی تمدن میں مرغوب اور پسندیدہ رہیں گے اور ان کا اتنا اقبال یقیناً موجبِ سعادت و برکت ہوگا تاہم ان امور کو یہ حیثیت حاصل نہیں کہ اگر کوئی ملک یا کوئی قوم اس پر عامل نہ ہو مگر وہ اکل و شرب سے متعلق تمدن اسلامی کے مسطورہ بالا اصول پر کاربند ہو تو اس کے متعلق یہ حکم دیا جائے کہ وہ اسلامی تمدن کے حامل نہیں ہیں یا ان کا عمل اسلامی تمدن کے خلاف ہے۔

(۱) مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر مبارک میں کبھی چوکیوں یا تپائیوں پر لگا کر کھانا تناول نہیں فرمایا بلکہ ہمیشہ دسترخوان پر بیٹھ کر کھانا کھایا ہے جبکہ اشیاء خور و نوش بھی دسترخوان ہی پر رکھی ہوتی تھیں۔ اور شارحین حدیث فرماتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ چوکیوں یا تپائیوں پر کھانا لگا کر کھانا اس زمانہ میں عجمی بادشاہوں اور متکبر اہلِ رکا دستور تھا اور ذاتِ اقدس کو تواضع اور سادگی پسند تھی۔

(۲) یا ذاتِ اقدس کا ہمیشہ یہ معمول رہا اور آپ نے صحابہ (رضی اللہ عنہم) کو بھی یہ ترغیب دی کہ کھانا ہمیشہ ہاتھ سے کھایا جائے اور اگر خشک گوشت یا پیر کو ضرورت کے وقت چھری سے کاٹا بھی جائے تب بھی ہاتھ ہی سے کھایا جائے اور آپ نے ایک مرتبہ یہی ارشاد فرمایا کہ چھری سے کاٹ کاٹ کر کھانا عجمیوں کا دستور ہے یعنی آپ ان تکلفات کو مرغوب نہیں رکھتے تھے۔

عن انس لم یأکل النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی خوان حتی مات بخ۔ (بخاری)

حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات کے وقت تک کبھی تپائی یا چوکی پر کھانا چن کر نہیں کھایا۔

ما اکل رسول اللہ صلی اللہ علیہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی میز یا تپائی پر کھانا نہیں کھا۔
 وسلم علی خوانہ

قیل لقتادة فعلى حضرت قتادہؓ نے بھی جب یہ روایت بیان کی تو ان کو
 مایا کلون؟ قال دریافت کیا گیا کہ پھر کس شے پر کھانا کھاتے تھے فرمایا
 علی السفر۔ علی سفر خزانہ پر کھکھکھاتے تھے۔

عن عائشة ان النبی صلی اللہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ
 علیہ وسلم قال لا تقطعوا اللحم علیہ وسلم نے فرمایا گوشت کو چھری سے کاٹ کر
 بالسکین فاندہ من ضمیم الاطعمہ نہ کھاؤ اس لئے کہ یہ عجمی لوگوں کا طریقہ ہے اور
 وانفسوہ نفسا فاندہا و دانتوں سے نوچ کر کھاؤ کہ یہ طریقہ ہضم کے لئے
 امرأۃ مفید اور خوشگوار ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ان امور کی حیثیت یہ ہے کہ چونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور کو
 کو اجازت تواضع و سادگی پسند فرمایا ہے اور عجمی تکلفات کو ناپسند فرمایا اس لئے جن ملکوں میں یہ دونوں طریقے ملاوٹ
 میں داخل تمدن تھے اور اب انھوں نے یورپین اقوام کی تقلید میں دوسرے طریقوں کو بھی داخل تمدن کر لیا ہے
 یعنی انھوں نے میز پر کرسی پر کھانا کھانے اور چھری کاٹنے سے کھانے کو شامل تمدن کر لیا ہے تو ان کا یہ عمل بلاشبہ
 ناپسندیدہ شمار ہوگا اور فقہی اصطلاح کے لحاظ سے کم از کم مکروہ کہلائے گا۔ اور جن ملکوں میں لمحاظ علی خصوصیات
 و موسمی حالات کھانے پینے کی معاشرت میں یہ طریقہ جز تمدن بن چکے ہیں تو ان کے لئے یہ اعمال مباح
 اعمال میں شمار ہوں گے۔ اور اکل و شرب سے متعلق ان کا وہ تمدن جن میں اسلامی تمدن کے ضروری اصول
 کو اسوہ بنالیا گیا ہو محض ان کی وجہ سے اسلامی تمدن سے خارج نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ معاشرت کے
 لئے کثر اعمال۔

اس حصہ کو مفصول اور غیر اولیٰ ضرور کہا جائے گا اور بلاشبہ وہ ان مخصوص طریقوں میں اس سعادت و برکت سے محروم ہیں گے جو صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے مرغوبات کی پیروی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے چنانچہ آدابِ طعام کے ان مسائل کا ذکر کرتے ہوئے حکیم الامت شاہ ولی اللہ نے اسی حقیقت کو واضح فرمایا ہے ساعلم ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یاربہ کربی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عرب میں مبعوث ہوئے

بحث فی العرب و عاداتہم اوسط اور اہل عرب کی عادات اوسط عادات ہیں یعنی نہ وہ العادات و لم یكونوا یتکلفون دہقانوں کی طرح غیر تمدن زندگی بسر کرنے کے عادی تکلف الجمع و الاخذ بها احسن ہیں اور نہ عجیوں (غیر عرب) کے تکلفات کے عادی۔ وادعی ان لا یتعمقوا فی الدنیا ولا تو ان عادات کو اختیار کرنا۔ دنیوی انہماک اور ذکر اللہ یعرضوا عن ذکر اللہ و ایضا فلا سے غفلت سے محفوظ رہنے کے لئے تازہ بہ تر اور نفع احسن لا صحاب الملة من ان ہیں نیز اصحاب ملت کے لئے اس سے بہتر کوئی دوسری یتبعوا سیرۃ امامہائی کل فقیر بات نہیں ہو سکتی کہ ہر ایک چھوٹی بڑی چیز میں وہ انہماک و تمطیر۔ امام کی سیرت کی پیروی اختیار کریں۔

ان امور کے علاوہ بعض اور امور بھی ہیں جن کے اختیار و ترک کے متعلق صاحبِ شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال طیبہ کی اساس انہماک شہقت یا طبعی مفادات کے پیش نظر ہے اور اسی لئے بعض مرتبہ آپ نے اپنے ارشاد مبارک کے خلاف عمل کر کے یہ ظاہر فرما دیا کہ یہ ممانعت یا حکم اپنی ذات میں شرعی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ صحت و غیرہ مصالح کی بنا پر ارشاد فرمایا گیا ہے اور اس لئے فقہار نے بھی ان کو یہی حیثیت دی ہے اور امر و نہی کو شہقت پر محمول کیا ہے۔ مثلاً (۱) کھڑے ہو کر نہ کھانا نہ پینا۔ (۲) پانی میں سانس نہ لینا۔ (۳) کھانے اور پینے کی چیزوں میں پھونک نہ مارنا۔ کیونکہ یہ عمل دوسروں کے لئے باعث نفرت ہوتا ہے۔

لہ عن انس مسلم و ترمذی۔ ۹۰ ہماری و مسلم مع جمہور ابن عمر بن عباس۔

(۴) حتی الامکان جماعت میں شریک ہو کر کھانا علیحدہ علیحدہ نہ کھانا۔ (۵) کھانے سے قبل اور بعد ہاتھ دھونا وغیرہ چنانچہ خود صحیح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ ذاتِ اقدس نے کبھی کبھی کھڑے ہونے کی حالت میں پانی پیاتے۔

ان کے علاوہ اور بھی متعدد امور ہیں جن کا ذکر احادیث صحیح میں موجود ہے اور جو مسطورہ بالا حیثیت ہی کے ساتھ آدابِ طعام میں داخل ہیں۔ الغرض اس تمام تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ زیر بحث عنوان سے متعلق جو امور قرآن عزیز اور احادیثِ رسول میں مذکور ہیں وہ میں قم پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ اصول جن کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ مسئلہ زیر بحث میں دوسرے مذاہب و اقوام کے تمدنوں کے مقابلہ میں اسلامی تمدن ان کی وجہ سے جدا اور متاثر ہے اور ان کی خلاف ورزی تمدنِ اسلامی کی خلاف ورزی ہے۔ اور ان میں وہ سب امور شامل ہیں جن کا ذکر گذشتہ اور سبق میں حلت و حرمت، اور چند اصول کے عنوانوں کے تحت ہو چکا ہے۔

(۲) وہ آدابِ طعام جن کا اختیار و ترک اگرچہ وجوب و حرمت کا درجہ نہیں رکھتے اور سننِ ہدای۔ (سننِ مستحب) میں داخل ہیں مگر اسلامی تمدن کا یہ مطالبہ ہے کہ وہ بلا تخصیص ملک و قوم تمام عالمِ اسلامی کے لئے یکساں طور پر جزیر تمدن ہونے چاہئیں اس لئے کہ ان کی مستقل خلاف ورزی شریعت کی نگاہ میں قابلِ ملامت قرار پاتی ہے۔

(۳) آدابِ اکل و شرب سے متعلق وہ امور جن کا ترک و اختیار بعض ایسی مصالح کی بنا پر ہے جو طبی یا نفسیاتی مقبولیت و کراہت سے تعلق رکھتے ہیں اور اسی لئے ان میں سے بعض امور کے عادی ہونے کی ممانعت کے ساتھ ساتھ ان کو سنن سے جدا کرنے کے لئے خود صاحبِ شریعت نے کبھی کبھی ان پر عمل کر لیا ہے۔

لباس

گذشتہ صفحات میں تمدن سے متعلق چند عنوانات پر بحث کی جا چکی ہے اب ہم لباس سے متعلق کچھ گمانش کرنا چاہتے اور یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اسلام نے فطری تقاضوں، ملکی اور موسمی ضرورتوں کا لحاظ و پاس کرتے ہوئے تمدن کے دوسرے شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی چند ایسے امتیازی احکام بیان کئے ہیں جن کا پاس و لحاظ مختلف ممالک کے مسلمانوں کو ایک ہی سلک میں منسلک کر دیتا ہے۔ یعنی اگرچہ موسمی تغیرات اور ملکی حالات کے پیش نظر مختلف ملکوں کے مسلمانوں کے لباس بھی مختلف نظر آتے ہیں تاہم ان چند امتیازات کی بنا پر جو اسلام نے بطور اصول کے ضروری قرار دیئے ہیں ان سب کے ذریعہ ایک ایسی ہم آہنگی اور رشتہ مطابقت پیدا ہو جائے کہ وہ اپنے ملک کی دوسری قوموں کے ”تمدنی لباس“ میں اشتراک کے باوجود ممتاز نظر آنے لگیں۔ اور اس طرح یہ کہنا صحیح ہو جائے کہ مسلمانوں کی اسلامی وردی کے امتیازی نشانات (شعار) یہ ہیں۔

لباس کی انسان کو کیوں ضرورت ہے اور کس لئے وہ دوسرے حیوانوں کی طرح برہنہ رہنا پسند نہیں کرتا؟ اس کے لئے عقل اور فطرت کا فیصلہ یہ ہے کہ لباس بھی تمدن کے ان مختلف نشانات میں سے ایک بڑا نشان ہے جس نے انسان کو دوسرے حیوانات سے ممتاز بنایا اور وہ انسان کہلانے کے قابل ہوا، اس موقع پر برہنہ انسانوں کے کلب کا حوالہ دے کر انسان کے اس تمدنی طغرائے امتیاز کو رد نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ یہ بات عقل اور تجربہ بلکہ مشاہدہ سے ثابت ہو چکی ہے کہ انسانی زندگی کا یہ تدبیر (عریاں ہونا) عقل اور انسانیت کے خلاف خالص حیوانی جذبات و احساسات کی پیداوار ہے اور اس لئے ہمارے موضوع سخن سے خارج ہے۔

البتہ یہ سوال بھی حل طلب رہ جاتا ہے کہ آخر عقل و فطرت نے انسان کو اس تمدنی شعبہ

کی جانب کیوں متوجہ کیا اور ایک انسان اس سلسلہ میں نت نئے ایجادات و اختراعات کا کس لئے شوق رکھتا ہے؟ مگر یہی نقطہ نظر سے جدا ہو کر جب ہم اس مسئلہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو یہ جواب ملتا ہے کہ انسان کو "لباس کی ضرورت" تین بنیادی وجوہ پر ہوتی ہے یا یوں کہہ دیجئے کہ متمدن انسان "عریانی کو ترک کر کے تین اہم مقاصد کی وجہ سے لباس سے رغبت رکھتا ہے۔

(۱) ستر (بدن ڈھانپنے اور جسم کی عریانی کے عیب کو چھپانے) کے لئے (۲) زینت و تخیل اور حسن و خوبصورتی حاصل کرنے کے لئے۔ (۳) موسم کے مضر اثرات سے محفوظ رہنے کے لئے (۴) حصول شہرت اور دوسروں پر برتری ظاہر کرنے کے لئے۔

لیکن اسلام نے ان چار مقاصد میں سے اول الذکر تین مقاصد کو صحیح اور فطرت سلیم کے مطابق قرار دیا ہے اور چوتھے مقصد کو باطل لغو اور گناہ ٹھہرایا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کے بعض حصص جسم وہ ہیں جن کی عریانی اس کے حیوانی اور شہوانی جذبات کو برائگیختہ کرتی اور جنسی رجحانات و میلانات کی جانب سہجان پیدا کرتی ہے نیز اس کا جوہر عقل اس سے پہلے کرتا ہے کہ وہ جسم کے ان اعضاء کو اس لئے چھپائے کہ ان کا چھپانا اس کو دوسرے حیوانوں سے جو کہ عقل سے محروم ہیں، متاثر بنا کر شرف انسانیت کے دائرہ میں داخل کرتا ہے۔ کیا ایک فطرت پرست انسان بھی جب اس مسئلہ پر غور کرتا ہے تو اس کی عقل اور اس کا وجدان و احساس اس کا فیصلہ نہیں کرنے کہ قانون قدرت یا فطرت (الہی) نے انسان اور حیوان کے مختلف اعضاء کو مختلف ضروریات کے لئے بنایا ہے اور جب ان میں سے کسی کے مقررہ فرض کے مطابق کام لیا جاتا ہے تو وہ عام زندگی کے لحاظ سے ٹھیک ڈیوٹی انجام دیتا ہے اور جب اس کی ڈیوٹی کے خلاف اس سے کام لیا جاتا ہے تو یا وہ اس کے انجام دینے سے بالکل عاجز اور درماندہ نظر آتا ہے اور یا عام طور پر ٹھیک ادا کرنے سے قاصر رہتا ہے پس جبکہ بعض اعضاء انسانی ایسے فرائض ادا کرنے کے لئے مخلوق ہوتے ہیں کہ ایک صاحب عقل انسان ان کی ادا کے وقت دوسرے انسان بلکہ دوسرے جاندار سے حجاب اور شرم محسوس کرتا ہے تو یہ ضروری

لباس کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے اسی طرح حصولِ زینت و تجمل بھی اس کا دوسرا فطری اور قابلِ تحسین مقصد ہے اس لئے کہ اہل نظر اور حسن و جمال کے ناقدین کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ایک حسین اور خوبڑ انسان خواہ کتنا ہی ہوش ربا جمال اور ہر شکن لطافتِ حسن کا مالک ہو اگر وہ تن عریاں بن کر نگاہ کے سامنے آجائے تو گو شہوانی جذبات اس سے زیادہ برانگیختہ ہو سکتے ہوں لیکن یہ اس کے حسن و جمال کا ایک ایسا نقص ہے جس کے دور کرنے کے لئے خارج کی امداد کی از بس ضرورت ہے اور اس کے حسن و جمال کی لطافت و عصمت بغیر لباس کے داغدار ہے۔

اسی طرح اسلام یہ بھی قبول کرتا ہے کہ لباس کا ایک بڑا مقصد یہ بھی ہے کہ انسان کو گرمی اور سردی کے مضرات سے بچائے اور محفوظ رکھے اور یہاں یہاں ہر مسئلہ ہے کہ اس کے لئے کسی تفصیل میں جانے کی مطلق حاجت و ضرورت نہیں ہے۔

چنانچہ قرآنِ عزیز نے ان تینوں مقاصد کو اپنایا اور یہ بتایا کہ خدا کے تعالیٰ کا یہ بہت بڑا احسان ہے کہ اس نے ایسی اشیاء مخلوق کیں جن سے تم مختلف قسم کے لباس بناتے ہو اور پھر قابلِ ستر اعضا کو ان کے ذریعہ چھپاتے، ان سے زینت حاصل کرتے، اور گرم و سرد موسموں کی مضرت سے محفوظ رہتے ہو اس لئے تم کو چاہئے کہ اس کے نیکو کار اور شکر گزار بنو۔ سورہ اعراف میں ہے۔

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلٰيكَ

لباسًا يَّوَارِي سَوْآتِكَ

وَدِيْشًا

اور زینت کا یہاں تک لحاظ کیا کہ ساتھ ہی یہ حکم دیا کہ نماز کے وقت تمہارا لباس وہ ہونا چاہئے جس کو تم با عیثِ زینت سمجھتے ہو۔

یٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذْ زِينَتَكَ (اور ہم نے حکم دیا تھا) اے اولادِ آدم! عبادت کے ہر موقع پر اپنے

عند کل مسجد جسم کی زیب و زینت سے آراستہ رہا کرو۔
اور سورہ نحل میں ہے۔

ومن اوصافها واربها . اور پھر چار پایوں کی اون اور دونوں اور بالوں سے
واشعارها اثنا و متاعا کتے ہی نامان (لباس) وغیرہ اور مفید چیزیں بنا دیں کہ
الٰہی حین ۔ ایک خاص وقت تک کام دیتی ہیں۔

وجعل لکم سراہیل تفتیکہ اور اللہ نے تمہارے لئے لباس پہنا کر دیا کہ وہ کی گرمی کو
الکھ و سراہیل تفتیکہ بچاتا ہے نیز آہنی لباس جو (ہتھیاروں کی) زد سے بچاتا ہے
کذلک یتعہ نعمتہ علیکم سو دیکھو اس طرح اللہ اپنی نعمتیں پوری طرح بخش
لعلکم تسلمون ۔ رہا ہے تاکہ اس کے آگے (اطاعت میں) جھک جاؤ۔

البتہ اسلام نے اس بات کو ماننے سے انکار کر دیا کہ لباس کے مقاصد میں سے ایک مقصد حصول
شہرت، باہمی فخر و مباہلات اور دوسروں کے مقابلہ میں اپنی برتری کا اظہار بھی ہو سکتا ہے وہ کہتا ہے کہ یہ
خیال بد اخلاقی اور گناہ اور امت انسانی کے پاک جذبات کے لئے مہلک ہے اس لئے یہ کسی طرح بھی قابل
قبول نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ قرآن نے اس سلسلہ میں یہاں تک احتیاط برتی ہے کہ اس مقصد کو "مشت پہلو"
تک میں بیان نہیں کیا اور اس کے متعلق ایک ایسا عام منفی پہلو اختیار کیا جو اس باطل جذبہ کو بھی رد کرتا ہے
اور ان امور سے بھی باز رکھتا ہے جو تقویٰ کی زندگی کے خلاف ہوں۔

ولباس التقویٰ ذلک خیر اور بہتر یہی گاری کا لباس (یعنی بہتر یہی گاری) یہی بہتر لباس ہے

اور ظاہر ہے کہ کبر و ریا اور شہرت و نمائش کا شوق دونوں عمل تقویٰ کے اعمال صالحہ کے منافی ہیں
اس لئے زندگی کے ہر شعبہ میں قابل انکار اور لائق پرہیز ہیں۔ اور قرآن عزیز نے ان بیان کردہ اصول کی تفسیر
اور تشریح حسب ذیل صحیح احادیث بصرحت کرتی اور ان حقائق پر بخوبی روشنی ڈالتی ہیں۔

مسند احمد میں حضرت علیؑ سے اور ترمذی اور ابن ماجہ میں حضرت عمر بن الخطاب (رضی اللہ عنہ) کی لباس پہننے وقت کے لئے ایک دعا منقول ہے جو ان کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تلقین فرمائی تھی اس کے الفاظ یہ ہیں

الحمد لله الذي رزقني من الرأش حمرة اس الله کے لئے جس نے مجھ کو لباس اس قدر عطا
ما اتجمل به في الناس واداري فربما يكمين لوگوں میں اس کے ذریعہ سے تجمل اور زینت حاصل
کر سکوں اور چھپانے کے قابل اعضا جسم کو چھپا سکوں۔

اور مسند احمد نسائی اور ابن ماجہ میں روایت عمرو بن شعيبؒ یہ روایت منقول ہے۔
کھانا و تصدق و البسوا فی غیر کھاؤ، خیرات کرو اور پہنو گر ان امور میں فضول خرچی اور
اسراف و غیلة (دفعی مسند) شیخی (غزوہ) سے بچو۔ بیشک اللہ یہ پسند کرتا ہے کہ
فاز اللہ یحلبان پری نعمت علی جبکہ اپنے بندہ پر اپنی نعمت کے آثار دیکھے۔

اس روایت میں غور و شبہ کے علاوہ اسراف کی بھی ممانعت کر دی گئی، اس جگہ اسراف کی
معین حدود نہیں بیان کی جاسکتیں صرف اصول کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ لباس کے سلسلہ میں اسلام
کی بتائی ہوئی حدود سے "جن کا ذکر فقیر آ رہا ہے" متجاوز نہ ہونا اور اقصاد و حد اعتدال سے بڑھ جانا
اسراف سمجھا جائے گا۔ اور ایک دوسری حدیث میں اس مضمون ان الفاظ کے ساتھ ادا کیا گیا ہے۔

عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے
علیه وسلم من لبس ثوب شجرة البسمة ثبوت (شیخی و نمود) کے لئے کوئی لباس پہنا اللہ تعالیٰ
الله ایاہ یوم القيمة ثم الهب اس لباس کو قیامت کے دن اس شخص کو سیتا بیگا اور
فیه النار (ابوداؤد) پھر اس میں جہنم کی آگ کو مشتعل فرمایگا۔

غرض قرآن عزیز اور صحیح احادیث نبوی سے یہ ثابت ہوا کہ لباس کے معاملہ میں اسلامی تمدن
تین اصول کو فطری اصول تسلیم کرتا ہے اور ان کے خلاف دوسرے اصول کا انکار کرتا ہے اس لئے اسلامی

تمدن میں لباس سے متعلق امتیازی احکام بیان کئے گئے ہیں اور جو تمام کائنات کے موحذین کالمین (مسلمانوں) کے لئے مختلف ملکوں کے لباس کو ایک وردی کی حیثیت عطا کرتے ہیں وہ سب ان ہی اساسی اصول کی فرع اور شاخ ہیں اور ان احکام میں چند اواخر (ثبت احکام) ہیں اور چند نو اہی (منفی احکام) ہیں جو گذشتہ چہارگانہ اصول کے زیر عنوان قابل ذکر ہیں۔

اسلامی تمدن کا یہ فیصلہ ہے کہ ایک مسلمان خواہ وہ کسی بھی ملک کا باشندہ ہو اور اس کا لباس اپنے ملک کے موسمی اور معاشرتی خصوصیات کی وجہ سے وضع و قطع اور نوعیت میں ہر چند مختلف ہو لیکن بحیثیت مسلم ہونے کے اس کے لئے از بس ضروری ہے کہ وہ ان احکام کا پابند ہو تاکہ وہ دوسری اقوام کے شعائر ملی و قومی کی مشابہت سے محفوظ اور ممتاز رہے۔

(۱) لباس کا پہلا مقصد چونکہ ستر ہے اس لئے تمدن اسلامی میں مرد اور عورت دونوں کی صنفی خصوصیات کا لحاظ رکھتے ہوئے دونوں کے ستر سے متعلق جدا جدا حدود معین کی گئی ہیں اور اس لئے اس کا لحاظ فقہ کی اصطلاح میں واجب یا فرض کہلاتا ہے۔ مرد کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ وہ ناف سے گھٹنے تک ہمیشہ اپنے بدن کو لباس میں چھپائے رکھے۔ خود ناف ستر میں داخل نہیں اور گھٹنے کی چپنی کے متعلق اسلامی ججوں کی دو رائے ہیں مگر ان کا کوئی حصہ بھی کھلا ہوا نہیں رہنا چاہیے کیونکہ امت مسلمہ کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ہدایت فرمائی ہے چنانچہ ابو داؤد میں حضرت علی (رضی اللہ عنہ) سے یہ روایت منقول ہے۔

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اے علیؑ!

یا علی لا تبرئ من خذ لہ ولا منظر ابی ران کو کھلا ہوا نہ رکھ اور کسی بھی زندہ یا مردہ

الی خذ حتی ومیت (الحديث) شخص کی ران پر نگاہ نہ ڈال۔

اور عورت کے لئے یہ حکم ہے کہ چہرہ، پہنچوں تک ہاتھوں اور ظاہر قدم کے علاوہ اس کا تمام بدن

سوائے زواجی تعلق کی حالت اور بعض خصوصی حالات میں اس حصہ بدن کے کھولنے کی اجازت سے متعلق فقہ میں اگلے حکام میں۔

”ستر ہے اور شوہر اور محرم (باپ، بھائی، بیٹا وغیرہ کہ جن کے ساتھ مکمل حرام ہے) کے علاوہ کسی کے سامنے اس سے زیادہ اپنا حصہ بدن کھلا رکھنا منع ہے۔ البتہ محرم کے سامنے ہاتھ کہنیوں تک کھلے رکھتے ہیں یا دوپٹہ سر پرے اگر سرک جائے تو سر کھلا رہ سکتا ہے اور زن و شو کے احکام اس سے جدا ہیں جو زیر بحث مضمون سے غیر متعلق ہیں۔ قرآن حکیم سورہ نور اور سورہ احزاب میں اس کے متعلق یہ آیات بیان شافی ہیں۔

وقل للمؤمنات یغضضن من
 اور لے پیچیں مسلمان عورتوں سے کپڑے کہ اپنی آنکھیں بہت
 ابصارھن ویحفظن فرجھن رکھیں اور اپنی شرگاہ کی حفاظت کریں اور کسی پر اپنا
 دلا بیدین زینتھن الا ما ظہر بناؤ سنگار ظاہر نہ ہونے دیں مگر وہ کہ جو ضرورت کی
 ولیضربن بخمرھن علی بنا پر کھلا رہتا ہے اور ان کو چھپائے کہ نہ گریبانوں کو
 جیوھن۔ (نور) اور عنیوں سے چھپائے رکھیں۔

فقہاء اسلام نے ”الاما ظہر منھا“ کی تفسیر یہ کی ہے کہ چہرہ اور پہنچوں تک ہاتھ ”ستر“ میں داخل نہیں ہیں کیونکہ یہ کاروبار کے سلسلہ میں کھلے ہی رہتے ہیں۔

وضع رہے کہ ہماری یہ بحث صرف ”ستر“ سے متعلق ہے پردہ کا مسئلہ ایک متقل مسئلہ ہے جو اس جگہ زیر بحث نہیں

یا ایھا النبی قل لا رواجک وینتک لے نبی! اپنی بیویوں سے اپنی بیٹیوں سے اور مسلمانوں کی

ونسلم للمؤمنین یدنین علیہن بیویوں سے کہو (جب باہر نکلیں تو) اپنے پورے جسم پر

من جلابیھن۔ چادر لپیٹ لیا کریں (تاکہ جسم کے کسی حصہ پر اجنبی کی نگاہ نہ پڑ سکے)

(۲) لباس کا دوسرا مقصد ”حصول زینت“ ہے۔ لیکن ”زینت“ بہت وسیع لفظ ہے جس میں حصول

زینت سے متعلق اخلاق اور بیاد خلاق کے دونوں پہلو سما سکتے ہیں۔ اس لئے معاشرتی لباس میں اسلامی تمدن نے اس کے لئے بھی مردوں اور عورتوں کے لئے حدود مقرر کر دی ہیں اور ان سے تجاوز کرنے کو مقصد زینت کے

لے لیکن نماز میں سر کاڑھا کر بھی ستر میں شامل ہے ورنہ نماز نہیں ہوگی۔

غلط طریقوں کا حامل قرار دیا ہے جو عموماً بد اخلاقی کے باعث ہوتے ہیں۔

وہ کہتا ہے کہ مقصدِ ستر سے زیادہ مقصدِ زینت کے لئے اسی حد تک قدم اٹھانا چاہیے کہ وہ زینت کسی طرح بد اخلاقی کے لئے جاذب نہ بن جائے کیونکہ ایسی صورت میں پھر لباس کا یہ درجہ ”زینت“ سے گزر کر تقویٰ کی مخالف سمت چلا جاتا ہے اور اس کو قرآن اور احادیث صحیحہ نے ”تبرج جاہلیہ“، ”اسراف“ اور ”مخیلہ“ وغیرہ اور بیجا نمائش کے ساتھ تعبیر کیا ہے۔

پس اسلامی تمدن میں ایسے لباس کو لباسِ زینت کہا جائیگا جو مرد و عورت کے تمام بدن کے لئے ساتر بھی ہو اور مردوں کے حق میں ”اسراف“ اور ”مخیلہ“ سے محفوظ رکھنے اور عورتوں کے حق میں ان دونوں کے علاوہ ”تبرج جاہلیہ“ سے بھی بچانے کا ضامن ہو کہ جن کی تفصیل عنقریب زیر بحث آنے والی ہے۔

(۳) لباس کا تیسرا مقصد گرمی اور سردی سے تحفظ ہے اور یہ ایسا فطری مقصد ہے کہ جس کے متعلق خاص اس نقطہ نظر سے اسلام نے کوئی پابندی عائد نہیں کی۔ اور ہر ملک کے موسمی حالات کے ہر لحاظ سے اس کے تغیرات کو آزاد رکھا ہے تاکہ ایک مسلمان اپنے عقل و خرد یا اہل ملک کے پسندیدہ طریق کار کی پیروی سے جو طریقہ اختیار کرنا چاہے کر سکے۔

(۴) لباس کے ان سرگناہ اصول کے علاوہ ایک چوتھا مقصد بھی ذکر میں آچکا ہے کہ جن کو اسلامی تمدن ”کسی طرح بھی“ مقصد ”تسلیم کرنے کو آمادہ نہیں ہے اور اس کو غیر فطری مقصد سمجھتا ہے اور یہی وہ امر ہے جو کہ معاشرتی لباس میں اسلامی اور غیر اسلامی تمدن کے درمیان بہت زیادہ امتیاز پیدا کرتا ہے معاشرتی لباس کا یہ مقصد بیجا نمائش، مکبر و نخوت کا اظہار، ”اسراف“ اور ”بد اخلاقی کو“ بیجاں میں لانے والی ”زینت“ (تبرج جاہلیہ) سے مرکب ہے۔

چنانچہ اسلام نے ان تمام مہلک و مخرب وسائل و بواعث کے خلاف معاشرتی لباس پر ایسے حدود قائم کر دیئے ہیں کہ جن کے اختیار کر لینے کے بعد اس غلط مقصد کی یخ و نہی ٹکڑ ٹکڑ جاتی ہے اور تمدن کا

یہ شعبہ سوسائٹی اور جماعت کے درمیان تہذیب و اخلاق کے اضافہ کا باعث بن جاتا ہے۔

تفصیلی احکام | اسلامی تمدن میں معاشرتی لباس کے سلسلہ میں جو تفصیلات پائی جاتی ہیں وہ ان کی جہاں گاہ اصول کے پیش نظر ہیں جو مثبت و منفی دونوں پہلوؤں پر حاوی ہیں اس لئے اساسی اصول کے بیان کرنے کے بعد حسب ذیل تفصیلات قابل لحاظ ہیں۔

(الف) ایسا لباس تمدن اسلامی سے خارج اور اس کی پوشش ممنوع ہے جو مرد اور عورت کے اپنے اپنے حدود و ستر کے منافی ہو مثلاً مرد کے لئے نیکر (اور دھوتی کہ یہ دونوں بدن کے اس حصہ کو ضرور کھلا رکھتے ہیں جس کا چھپانا اسلامی تمدن میں واجب قرار دیا گیا ہے اس لئے ان کا پہننا جائز نہ ہوگا۔ رہا یہ امر کہ نیکر کو اتنا نیچا بنایا جائے کہ وہ ستر سے متعلق حصہ بدن کے لئے ہر حالت میں ستر رہے یا دھوتی کو اس طرح باندھا جائے کہ کسی طرح قابل ستر حصہ بدن کھلنے نہ پائے تو یہ حقیقت و دور محض ایک فرضی بات ہوگی۔ اس لئے کہ نیکر کی قطع و برید جس مقصد کے لئے کی گئی ہے یعنی چلنے پھرنے اور اٹھنے بیٹھنے میں کپڑا گھٹنے کو حائل نہ ہو اور جس سے نصف ساق تک کھل جانا طریقہ تمدن میں شامل ہے وہ اس قطع و برید کے بعد جو کسی حالت میں بھی کپڑے کو گھٹنے سے اوپر نہ ہونے دے تو وہ اونچا پا جامہ یا بر جس نمایاں جامہ ہو جائے گا نیکر نہیں رہے گا۔ اسی طرح اگر دھوتی کی اہل اور قدیم وضع کو بدل کر اس طرح پہنا جائے کہ کسی حالت میں بھی وہ سامنے سے یا پیچھے سے قابل ستر بدن کو کھلنے نہ دے تو یہ صرف اس صورت میں ہی ممکن ہے کہ دھوتی، دھوتی ہی نہیں بلکہ تہ بند اور لنگی کی قسم میں داخل ہو جائے۔

علاوہ ازیں ان دونوں کا استعمال اس لئے بھی جائز نہیں ہوگا کہ اول الذکر ان یورپین عیسائی اقوام کا قومی شعار ہے جو مسئلہ ستر کو ایک غیر ضروری بلکہ قابل نظر انداز سمجھتی ہیں اور ثانی الذکر یہودوں کا قومی لباس ہے اس لئے کہ زمانہ حاضر میں بھی ہندو حضرات تمدنی لباس کے بہت زیادہ ترقی کر جانے کے باوجود ہزاروں برس پہلے کہ اس غیر تمدن پوشش کو جو غالباً کپڑا ہی کہہ سنے کے دور سے بھی پہلے کی

پوشش ہی جاسکتی ہے۔ آج بھی اس کو اپنے قومی امتیازات میں شمار کرتے ہیں۔ لہذا یہ دونوں پوششیں اس نقطہ نظر سے حدیث من تشبہ بقوم فهو منہم کی مصداق ہیں۔

اور عورت کے لئے عورتوں کا جدید یورپین فیشن ایل لباس قطعاً ناجائز ہے اس لئے کہ اس میں اسلامی اصول تمدن کے پیش نظر متعدد وجوہ فساد ہیں۔ اول یہ کہ وہ ساتر نہیں ہے اور عورت کو کہ جس کا تمام بدن ستر ہے مردوں سے بھی زیادہ عریاں رکھتا ہے۔ دوم اس لئے کہ جدید تمدن یا فیشن کے لحاظ سے وہ اس درجہ چست ہوتا ہے کہ اس میں بدن کے وہ تمام حصے جو صنفی اور جنسی امتیازات کے پیش نظر زیادہ سے زیادہ چھپانے کے قابل ہیں یا عریاں رہتے اور یا زیادہ سے زیادہ نمایاں ہوتے اور دعوتِ نظر دیتے۔ ہیں اور یہی وہ طریقِ پوشش ہے جس کو قرآن نے "تبرج فجاہلیۃ" کہا اور حرام قرار دیا ہے۔ چنانچہ اسلام اس قسم کی پوشش کا استعمال محرم کے سامنے بھی ناجائز کہتا ہے۔ سوم اس لئے کہ اس لباس کی ایجاد محض اس بنیاد پر رکھی گئی ہے کہ مذہب اور مذہب کے احکام وحدود قابلِ نظر انداز بلکہ قابلِ ترک ہیں اور اس وجہ سے یہ پوشش منکرینِ خدا یا منکرینِ مذہب کے خلاف چیلنج ہے خواہ وہ مذہب عیسائیت اور یہودیت ہو یا اسلام ہو۔ اور ان کا ملحدانہ شعار ہے۔

(ب) مرد کے لئے ریشمی لباس استعمال کرنا منوع ہے کیونکہ اسلام کی نگاہ میں یہ رفاہیت اور خوش عیشی کی حدودِ اعتدال سے متجاوز ہے اور یہ پوشش اپنے لوازمات کے ساتھ عموماً ایک مرد کو نسوانی نزاکت، بیجا زیبائش میں انہماک اور تعیشِ مفرط کی جانب مائل کرتی اور شجاعت، سادگی، سخت کوشی اور اسی قسم کے مردانہ خصائل کے لئے سدا رہا رہتی ہے۔ لہ

عن ابی موسیٰ ان رسول اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اللہ تعالیٰ نے)

قال احترم لباس الحریر والذهب ریشمی اور زر کا لباس کو میری امت کے مردوں پر حرام کر دیا۔

لہ نفعِ اسلامی میں جو مستثبات اس سلسلہ میں مذکور ہیں وہ اپنی جگہ قابلِ مراجعت ہیں۔

علیؑ کو راقی و احل لانا ٹھہر (نزدی) اور ان کی عورتوں پر حلال رکھا ہے۔

وہنا ناعن سبعہ.... وعن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو سات چیزوں کی نعت

لبس اکھر پروا لاستبرق و فرادی (ان میں سے یہ بھی منع فرمایا) کہ ہم ریشمی لباس

الدیا ساجر نم (بخاری) پہنیں اور مہینہ شہرم، مونا رشم، دیاسب قسم کے ریشمی لباس کو منع فرمایا

اور عورتوں کے لئے اگرچہ اس کو جائز رکھا گیا کیونکہ تزیین کے بارہ میں ان کو مردوں کے مقابلہ میں زیادہ وسعت عطا کی گئی ہے اور ان کی صنفی خصوصیت کے پیش نظر ان کے لئے اس قسم کی زینت، کہ حدود زینت سے متجاوز نہیں سمجھا گیا تاہم ان پر یہ پابندی عائد کی گئی ہے کہ وہ سوتی لباس نہیں یا ریشمی اس قدر باریک نہیں ہونا چاہئے کہ جس سے بدن کے قابل ستر سے لباس کے اندر سے ظاہر ہو کر ننگے بدن سے بھی زیادہ جاذب نظر بنے کا باعث ہوتے ہوں۔ اور لباس لئے کہ اس قسم کی زینت کا ثمرہ اخلاقیہ و بد اخلاقی کی نشوونما ہے اور یہ اس حد زینت سے متجاوز ہے جو بااخلاق شریفانہ زندگی کے لئے موجب سعادت ہے اور جس سے جیاس اضافہ اور ستر بدن کا اور زیادہ تحفظ ہو جاتا ہے۔

ایک مرتبہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں اس حالت میں حاضر ہوئیں کہ وہ باریک اور مہین لباس پہنے ہوئے تھیں آپ نے جو ان کو دیکھا تو فوراً منہ پھیرا اور اسی حالت میں ارشاد فرمایا۔

یا امساء ان المراءۃ اذا حاضمت لے آسماء! عورت جب بالے ہو جائے تو اس کے لئے

لن یصلح ان یری منها الا ہذا ہرگز یہ درست نہیں ہے کہ اس کے بدن کا کوئی حصہ

وہذا و اشار الی وجہہ و کفیت۔ بھی دکھلا رہے الا یہ کہ چہرہ اور ہاتھیں تک ہاتھ

(عن عائشہ للہی داؤد)۔ (بحالت ضرورت) کھلے ہوں۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے۔

رب کا سیاق و عادات - بہت سی عورتیں لباس پہنے ہوئے پچھلی تکی ہی ہوتی ہیں چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کے قریبی دور میں مسلم اور غیر مسلم عورتوں میں عہد جدید کی طرح اس طرح کا لباس فیشن میں داخل نہیں تھا کہ جو اس لئے نہیں پہنا جاتا کہ وہ بدن کے لئے ساتر ہو کیونکہ ستر آج کل کے فیشن میں ایک بے معنی لفظ ہے بلکہ اس لئے پہنا جاتا ہے کہ اس ذریعہ سے حق کی عربانی کو دو آتشہ نہ بنایا جائے اور خالص عربانی سے زیادہ یتیم عربانی حسن کے لئے جاذبِ نظر بنے اس لئے بعض محدثین کو اس حدیث کے معنی سمجھنے میں بہت مشکل پیش آئی اور انھوں نے مشکل فیصلہ کیا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ باریک کپڑے کا لباس نہ ہونا چاہئے مگر یورپین تہذیب کے موجودہ لباس کو پیش نظر رکھ کر اس ارشادِ گرامی کا مفہوم سمجھنے میں ایک لمحہ کے لئے بھی اشکال نہیں پیدا ہوتا بلکہ یہ یقین ہو جاتا ہے کہ پیغمبر صادق صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان وحی ترجمان سے نکلے ہوئے یہ جملہ غالباً خصوصیت کے ساتھ آنے والے اسی دور کے لئے فرمائے گئے ہیں اور امت کی فلاح و بہبود پر نظر رکھنے والی دور رس نگاہیں اسی منظر کی شاعت سے آگاہ ہو کر اس حکم کا باعث بنی ہیں۔

(ج) ایسا لباس پہنتا بھی ممنوع ہے جو قطع و برید میں بدن کے حصوں سے بھی زیادہ بڑھا ہوا ہو کیونکہ لباس کا یہ طریقہ اسراف اور تکبر و رعوت کے اصول پر ایجاد کیا گیا ہے۔ مثلاً غمی پادشاہوں کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ اپنی شاہانہ رعوت و نمکنت اور حد سے بڑھی ہوئی فضول خرچیوں کے مختلف مظاہروں میں ایک مظاہرہ سے متعلق یہ کرتے تھے کہ ان کا شاہی ”عجا“ یا شاہی لباس اتنا طویل ہوتا تھا کہ جب پادشاہ یا بادشاہ بگیم اس لباس کو پہن کر چلتے تھے تو غلام، بانزیاں یا خدام اور خواصین ان کے دامنوں کو پیچھے سے اور دھانے بائیں سے اٹھا کر ساتھ ساتھ چلتے تھے تاکہ وہ زمین پر گھسٹا ہوا نہ رہے اور اس طرح میلا بھی نہ ہو۔ بادشاہ اور بگیم کے لئے بار بھی نہ بنے اور شاہی رعوت و تکبر کا مظاہرہ بھی ہو سکے۔

چنانچہ اسی اہل کے پیش نظر اسلامی تمدن میں مردوں کو یہ مانعیت کی گئی ہے کہ ان کا پانچا

یاد بند خواہ کسی بھی وضع و قطع کا ہو وہ جس ہو یا تیلون، شلوار ہو یا مغلی، ٹخنوں سے نیچا گر نہ نہیں ہونا چاہئے کہ اس میں اسراف بھی ہے اور شائبہ غرور و رعوت بھی۔ چنانچہ حدیث میں اس ممانعت کو صاف الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔

عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابیہ عبد الرحمن کہتے ہیں کہ میں نے ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے دریافت سالت اباسعید عن الازار فقال کیا کہ ازار (پانجامہ یا تہ بند) کے متعلق کیا حکم ہے؟ علی الخیر سقطت قال صلی اللہ علیہ وسلم انہ فرمایا تو نے ایک باختر انسان سے معلوم کیا ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہر الساق ولا حرج فیما بینہ و بین مسلمان کا پانجامہ یا تہ بند نصف ساق تک ہے اور الکعبین وما کان اسفل من اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ وہ ٹخنوں تک ہو ذلک فهو فی النار ومن جر ازارہ بطرا الحریض اللہ اور اگر وہ ٹخنوں سے نیچا ہے تو جہنم کا حصہ ہے اور الیہ یوم القیمۃ جو شخص اپنے پانجامہ یا تہ بند کو دشمنی سے (ٹخنوں سے نیچے) لٹکاتا اور کھینچتا ہے تو ایسے شخص کی جانب خدا تعالیٰ نظر رحمت سے متوجہ ہوگا۔ (ابوداؤد)

عن ابن عمر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: من جر ثوبا خیلا حضرت عبداللہ بن عمر سے منقول ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جو شخص اپنے کپڑے کو (خواہ وہ لم ینظر اللہ الیہ یوم القیمۃ عابر کرتے یا پانجامہ یا چادر کچھ بھی ہو) تکبر سے لٹکاتا فقال ابوبکر یا رسول اللہ کھینچتا چلتا ہے قیامت کے روز اللہ تعالیٰ نظر رحمت سے اس کی جانب متوجہ نہ ہونگے یہ سن کر حضرت ابوبکر ان اتعاہدہ فقال رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! میری ازار

انك لست ممن (پٹ بجاری ہونے کی وجہ سے) نیچے ڈھلک جاتی ہے مگر یکہ
یفعله خیلاء - ہر وقت اس کی نگہداشت کھوں آپ نے فرمایا تیرا یہ حاملہ
(بجاری و مسلم) تکبر و غرور کی وجہ سے نہیں ہے (بلکہ غدر کی وجہ سے ہے)۔

اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس موقع پر کبر و غرور کا ذکر اظہار واقعہ کے طور پر
ہے یعنی لباس کا یہ طریقہ متکبرین و مغرورانہ انسانوں کی ایجاد اور مرغوبات میں سے ہے اس لئے ”خیلاء“ کی
قید واقعی ہے احترازی نہیں ہے اگر کسی شخص کی نیت میں کبر و غرور یا شیخی نہ بھی ہو تب بھی ٹخنے سے نیچے تک
پانچامہ، تہ بند یا عبا پہننا اس وعید میں داخل اور ممنوعات میں شامل ہے کیونکہ ایسا لباس متکبرین اور اصحاب
شیخت کا شعار ہے البتہ حضرت صدیق اکبرؓ کے سوال کے جواب نے یہ مسئلہ حل کر دیا کہ اگر کسی غدر کی بنا پر آزار
یا عبا یا قمیص ٹخنے سے نیچے چلا جاتا ہے تو وہ قابل گرفت نہیں ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ اس سلسلہ کی روایات میں لفظ ”خیلاء“ (غرور و شیخی) کا ذکر ہے اس
اگرچہ آزار کی غرض کبر و شیخی اور اسی قسم کی دوسری مذموم وجہ میں تب تو یہ عمل ناجائز ہے ورنہ ممنوع نہیں ہے
پس اگر کوئی شخص اپنے لباس کو ٹخنوں سے نیچے تک پڑا رکھنا اس لئے ضروری سمجھتا ہے کہ یہ عہد
حاضر کے فیشن میں شامل ہے اور اس کی خلاف ورزی جذبہ سوسائٹی کے طرز کے خلاف غیر مجذب عمل ہو
تو اس کا یہ عمل امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک تمدن اسلامی کے احکام کی خلاف ورزی ہے
اور اس کا عامل یقیناً گناہ کا مرتکب ہے کیونکہ اس صورت میں یہاں وہی جذبہ کار فرما ہے جس کو نبیؐ محصوم
(صلی اللہ علیہ وسلم) نے ”خیلاء“ سے تعبیر فرمایا ہے۔

(ج) اور عورتوں کے لئے چونکہ ٹخنے کا ڈھانکنا ستر میں شامل ہے لہذا ان کا لباس اگر قدموں
کے لئے بھی ساتھ ہے تو وہ قابل اعتراض نہیں ہے بلکہ مقصد ستر کو پورا کرتا ہے بلکہ اس حد سے آگے بڑھ کر اس قسم کا لباس جب کا
ذکر سطور بالا میں شاہی لباس کے سلسلہ میں کیا گیا ہے عورتوں کے لئے بھی ممنوع ہے اور اسراف ”خیلاء“ اور لباس
شہرت میں داخل ہے۔ (باقی آئندہ)

فتح ماندو

از ذاکر محمد عبداللہ صاحب چغتائی پروفیسر دکن کالج پونہ

ماندو سلاطین گجرات کا پایہ تخت نویں صدی ہجری کی ابتدا سے لیکر سلطان بازہادر کے آخر عہد تک رہا ہے۔ اس کے بعد وہ سلطنت مغلیہ میں مدغم ہو گیا۔ سلاطین گجرات والا وہ میں شروع سے ہی تھر تپا ہوتی رہتی تھیں اور اکثر اوقات طرفین کو فتح و شکست سے دوچار ہونا پڑتا تھا۔ لیکن ۹۳۲ھ میں سلطان مظفر کو جو فتح نصیب ہوئی اسے گجرات کے مورخ نے اس طرح بیان کیا ہے۔

مظفر شاہ سلطان جہانگیر آگے تیغ اویہ بنائے کفر را ویراں و دین و شرع را نو کرد

چرا ز بخت ہایوں کرد فتح قلعہ مندو بود تاریخ سال آں ہایوں فتح مندو کرد

اس واقعہ کو اکثر مورخین نے اپنے اپنے مختلف طریقوں سے بیان کیا ہے مگر حسن اتفاق سے اسی واقعہ کو ایک معاصر شاعر نے سلطان مظفر کے فرما پر نظم میں قلمبند کر دیا ہے۔ اس مسودہ کا نام خود مصنف نے کہیں نہیں بتایا ہے۔ البتہ بعد کے مصنفوں نے اسے خود بخود ”تاریخ مظفر شاہی“ سے موسوم کر دیا ہے جسے ہم بھی تسلیم کرتے ہیں۔ احمد آباد میں بھولا ناتھ سارا کی لائبریری میں مجھ کو بھی اس کتاب کے ایک نسخہ کے مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا۔ اور میں نے اسی وقت محسوس کر لیا تھا کہ یہ کوئی ادبی مسودہ ہے کیونکہ اس میں تاریخ کی بنیاد پر ادبی چاشنی بہت زیادہ تھی۔ پھر میں نے اپنے محترم دوست پروفیسر شیخ محمد ابراہیم دار کی مدد سے اس توقع پر نقل کر لیا تھا کہ اگر کہیں اس کا دوسرا نسخہ بھی مجھ کو دستیاب ہو جائے گا تو مقابلہ کے بعد اس کو طبع

کر دیا جائے گا۔ مگر افسوس کہ اب تک کسی اور نسخہ کا پتہ نہیں چل سکتا ہے۔ اس اہم مسودہ کا مصنف ایک شاعر ہے جو قانعی تخلص کرتا ہے اور صفحہ ۶ پر اپنے متعلق یوں لکھتا ہے۔

”وکیلینہ بے بضاعت و شکستہ استقامت قافیہ کا از فنون فضل و کمال بے بہرہ و معجز قصو
معترف و بے قلت بضاعت مقررات در بیان کیفیت آں بموجب فرمان واجب الادعان
سلطان سلاطین پناہ اہل ایمان تاج بخش گیتی شان منبع صدق و حفاظ خلیفہ خدا اعظم اولیا
شرعی نماید۔“

اس کے بعد اشعار شروع ہوتے ہیں جن میں سے پہلا شعر یہ ہے۔

در کشور دوست چو سنہ شہر علوی و نہایت صولت چو علی شیر خدائی
پھر پینتیس شعروں کے بعد لکھتا ہے۔

”اگرچہ بضاعت گاہ و در کشور درشتہ ابرار و کشیدہ و در سلک عبارت در دنیا ورزہ و دریں
فن شریف ہونچکا ہو با جی شروع نمودہ۔ اما چون بنظر کیا تاثیر حضرت شہر یار سخن پرور اعتماد تمام
است امید کہ سواد اوراق ایں مناقب کہ بر چہرہ روزگار چوں خالے بر بندار خواہں موجب ازدیاد
حسن و ملاحات است بنظر قبول اہل دانش و بینش مشرف گردد۔“

پھر پانچ شعروں کی ایک نظم ہے اور اس کے بعد سلطان مظفر کی روانگی بجانب قلعہ شادی آباد
(منڈی) کا ذکر ہے اور یہیں سے کتاب کا اہل مضمون شروع ہوتا ہے۔ غرض کہ مصنف نے اپنے متعلق وضاحت
کر دی ہے کہ اس کو ہمیشہ نظم سے واسطہ رہا ہے اور محض سلطان مظفر کے حکم سے اس نے نثر لکھی ہے۔ تعجب
ہے کہ بعض حضرات کو خود مصنف کی اس تصریح کے باوجود مغالطہ ہوا ہے اور انھوں نے تن کو اچھی طرح
پڑھے بغیر مرآۃ سکندری کے تیج میں یہ لکھ دیا ہے کہ اس مسودہ کا مصنف ملائی ہے مرآۃ سکندری کے مقدمہ

حالانکہ مطبوعہ نسخہ میں مظفر شاہی نام اور دو تاریخوں کا ذکر ہے جن کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ کہاں سے آگئی ہیں۔ میں نے خود مرآۃ سکندری کے تین مخطوطے علی القاب نواب سرکار لاہور لارجنگ بہادر کے کتب خانے میں دیکھے ہیں ان میں سب سے زیادہ مابعد کے زمانہ کا مخطوطہ سنہ ۱۱۳۵ھ کا مکتوبہ ہے اور اس میں وہی تین نسخہ موجود ہیں جیسا کہ مذکورہ بالا مخطوطہ میں ہے۔ ہاں بعض مخطوطے جو گذشتہ صدی کے لکھے ہوئے ہیں اور جو سنہ ۱۱۳۲ھ کے بعد کے معلوم ہوتے ہیں جبکہ مرآۃ سکندری پہلی مرتبہ طبع ہوئی تھی ان میں اسی طرح پانچ تاخروج ہیں۔ ۱۔

مصنف مرآۃ احمدی نے جہاں فتح ماندو یعنی مظفر شاہ کے سنہ ۱۱۳۲ھ کے واقعہ کا ذکر کیا ہے وہاں ایک تاریخ مظفر شاہی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ مرآۃ سکندری میں اس واقعہ کو بہادر شاہی کے حوالہ سے درج کیا گیا ہے۔ علاوہ انہیں جہاں مرآۃ احمدی میں تاریخ گجرات کے ماخذ پر بحث کی ہے وہاں بھی محض ایک مظفر شاہی کا تذکرہ ہے۔ اس سے اس بات کا بین ثبوت ملتا ہے کہ مرآۃ احمدی کے مصنف کو صرف ایک تاریخ مظفر شاہی متعلقہ فتح ماندو کا علم تھا جس کا اس نے حوالہ بھی دیا ہے۔ یہ کتاب خود مرآۃ سکندری کے مصنف کو نہ مل سکی اور اس بنا پر مرآۃ سکندری میں کسی ایک تاریخ مظفر شاہی کا بھی ذکر نہیں ملتا۔ جس سے دوسری کتابوں کی طرح اس کی تصنیف میں مردلی گئی ہو۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ کوئی اور مکمل تاریخ مظفر شاہی لکھی گئی ہو اور وہ ہم تک نہ پہنچی ہو۔

اب میں نفس کتاب فتح ماندو کی طرف رجوع کرتا ہوں جس میں اگرچہ ادبیت کے علاوہ تاریخی مواد کم ہے لیکن جو کچھ بھی ہے وہ ذاتی مشاہدہ پر مبنی ہے اور اس میں ان بعض مقامات کا نام آتا ہے جو اس عہد میں بڑی اہمیت رکھتے تھے۔ چنانچہ ذیل میں اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے۔

۱۔ نسخہ پتہ خلد بخش لائبریری کتب خانہ پیر محمد شاہ احمد آباد۔ ویب پی ایٹیاٹک سوسائٹی۔
 ۲۔ مرآۃ احمدی مطبوعہ برودہ ج ۱ ص ۶۲۔ ۳۔ مرآۃ سکندری ص ۱۴۷۔ ۴۔ مرآۃ احمدی ص ۱۴۷۔

خلاصہ کتاب | سلسلہ میں جب سلطان ناصر الدین شاہ مالوہ کا انتقال ہوا تو اس کی وصیت کے مطابق شاہ کانیرا بیٹا محمود الملقب بہ محمود ثانی تخت نشین ہوا۔ لیکن جب امر میں کچھ نزاع ہوا تو انھوں نے صاحب خان برادر سلطان محمود کو بادشاہ تسلیم کر لیا۔ اب محمود نے ایک ہندو راجپوت مدنی رائے سے مدد طلب کی۔ جس کی وجہ سے محمود کا میاب ہو گیا مگر ساتھ ہی اس کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ مدنی رائے سلطان محمود پر بہت حاوی ہو گیا اور اس نے ایک اسلامی سلطنت میں ایسے امور شروع کر دیے جن کا استیصال لازمی تھا۔ چنانچہ سلطان مظفر کو جو اس وقت محمد آباد جاپانیر میں تھا اطلاع پہنچی کہ سلطان محمود پر مدنی رائے کا اس درجہ قبضہ ہو چکا ہے کہ مسجدوں کی بے حرمتی اور عورتوں کی عصمت درمی تک کی نوبت آگئی ہے۔ بادشاہ مظفر محمد آباد سے روانہ ہو کر فتح آباد (ہلول) میں خیمہ فگن ہوا تو یہاں اس کو قیصر خاں کے ذریعہ علم ہوا کہ محمود علی مدنی رائے سے تنگ آکر گیا۔ گیا ہے۔ اسی اشار میں سلطان مظفر بمقام "شہر بانو گواڈوں" پہنچا اور یہاں قیصر خاں کو فوج کشی اور بشارتیں، اس غرض سے عطا کئے کہ وہ ان کی مدد سے محمود علی کو پھر تخت پر بحال کر دے اور خود گودہرو میں قیام کیا۔ یہاں سے سلطان مظفر شاہ نے اپنے بڑے لڑکے سکندر خاں کو محمد آباد روانہ کر دیا۔ اور شہزادہ لطیف اور بہادر اپنے پدر بزرگوار کے ہم کاب رہے۔ اس کے بعد یہاں سے روانہ ہو کر مظفر آباد عرف بنی آیا جہاں قیام کر کے اس نے محمود علی کے لئے عطیات اور تحائف روانہ کئے۔ پھر دنیا پور پہنچ کر قیصر خاں سے خلوت میں ملاقات کی اور اس کے عہدہ میں اضافہ کر کے عزیز فوج اور ساز و سامان جنگ سے نوازا اور محمود علی کو ایک تلوار بھی تحفہ دی سلطان مظفر یہاں سے روانہ ہو کر جھکڑو آیا۔ اور یہاں اس کو اپنے فرزند سکندر خاں کی وفات کی اطلاع ملی تو اس نے یہیں مجلس تعزیت قائم کی۔ اور اسی مقام پر عید الاضحیٰ کی نماز ادا کی اور قربانی کے جانور ذبح کئے۔ اس کے بعد فوراً یہاں سے روانہ ہو کر وٹاپور میں فروش ہوا۔ اور افتخار الملک مجلس گرامی فتح خاں کو شرف باریابی بخشا۔ پھر بمقام دیولہ (دہلی) جا کر دم لیا۔ یہاں سلطان محمود علی سے ملاقات ہوئی تو سلطان مظفر نے

اس کو چند ہدایات و نصائح کیں۔ اور ان کے علاوہ مزید عطیات سے بھی نوازا۔ اس مقام پر مدنی رائے کے بعض اعزاء و رفقاء بھی یہ طور جا سوس محض حالات دریافت کرنے کی غرض سے آئے ہوئے تھے آخر کار مدہا پہنچ گئے۔ جہاں مدنی رائے نے فوج کثیر جمع کر رکھی تھی اور خود رانا سا نگا سے مدد حاصل کرنے کے چوڑ چلا گیا تھا۔ سلطان مظفر کی فوج نے مدنی رائے کے لشکر کو شکست دی اور خود آگے بڑھ کر انجمبرہ (انچھدر) میں پڑاؤ ڈالا۔ یہاں سلطان مظفر نے گھوڑے پر سوار ہو کر شہر کا جائزہ لیا۔ اور پھر تمام فوج کو نوچوں پر متعین کر دیا اور قلعہ کا محاصرہ کر لیا گیا۔

محاصرہ میں مصورین کی حالت اس درجہ نازک ہو گئی کہ سلطان مظفر سے کچھ مہلت کے لئے درخواست کی گئی تاکہ محصور سپاہی باہر جا سکیں اور قلعہ کو سلطان کے حوالہ کر دیں۔ اگرچہ سلطان کو ان لوگوں کی بات کا یقین نہ تھا تاہم اس نے ان کی درخواست منظور کر لی۔ ان لوگوں کو خیال یہ تھا کہ مدنی رائے خود چیتوڑ سے افواج لیکر آجائیگا لیکن جب وہ نہ آیا تو انھوں نے سلطان سے مزید مہلت طلب کی۔ رانا سا نگا کی فوج اس وقت اجین پہنچ چکی تھی۔ سلطان نے مزید مہلت دینے سے انکار کر دیا۔ اور اپنی افواج کو قلعہ کی طرف کوچ کرنے کا حکم دیا۔ پانچ دن کے اندر اندر ہتھیار سترھیاں اور ٹپیاں تیار ہو گئیں۔ اور چھ دن تمام دشمنوں کا کام تمام کر دیا گیا۔ اس خوشی میں فتح کے جھنڈے بلند کئے گئے۔ بادشاہ کے جتر کو اونچا کیا گیا اور اسی حالت میں منڈو کی مسجد ہوشنگ کی طرف فاتحین کا جاس روانہ ہوا۔

اب سلطان مظفر نے سلطان محمود خلجی کے پاس اپنی کے ذریعہ یہ پیغام بھیجا کہ ہم نے شہر کو کفار کی خباثت سے پاک و صاف کر دیا ہے کیونکہ ہمیں خدا کی توفیق اور اس کے فضل سے یہ استطاعت حاصل ہوئی تھی اس لئے اب آپ کو اپنا تخت سنبھالنا چاہئے۔

مظفر شاہ کردہ فتح مندو کہ اول تخت گاہش دہار باشد

اگر پسند از تاریخ فتحش پریشانی ہمہ کفار باشد

قد فتح المندوسلطاننا

اس کے بعد سلطان محمود خلیج کی طرف سے ایک بڑی شاندار دعوت ہوئی اور سلطان مظفر
نواز خاں نے اس کے بعد اس کا شکر ادا کرتا ہوا احمد آباد کی طرف روانہ ہو گیا۔ غرض کہ ۱۲ ذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ
سے ۱۲ صفر ۱۳۴۳ھ تک یہ فتح مکمل ہو گئی۔

عنقریب فتح منڈو (منظفر شاہی) مصنفہ قانع کا یہ تین مع ضروری حواشی وغیرہ کے شائع ہوگا
جس میں تمام تفصیلات درج ہیں جو اس مختصر مقالہ میں نہیں آسکتی تھیں۔

اعلان

یکم جون ۱۹۲۳ء سے تالیفات ندوۃ المصنفین کی قیمت حسب ذیل ہو گئی ہے۔

اسلام میں غلامی کی حقیقت۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	فہم قرآن۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
تعلیمات اسلام اور سچی اقوام۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	غلامان اسلام۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
سوشلزم کی بنیادی حقیقت۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	اخلاق و فلسفہ اخلاق۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
اسلام کا اقتصادی نظام طبع جدید۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	تقصیر القرآن حصہ اول۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
اسلام کا اقتصادی نظام طبع قدیم۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰	وحی الہی۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰
ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ ۲	بین الاقوامی سیاسی معلومات ۱۰
نبی عربی صلعم۔ غیر مجلد ۱۰	خلافت راشدہ۔ مجلد ۱۔ غیر مجلد ۱۰

ناظم ندوۃ المصنفین دہلی

کیساوان شیلے نے لکھا ہے اور انگلستان کے پرنسپل نے لکھا ہے اسکیجن کو علیحدہ کر کے اس کے خواص دریافت کئے اور بتایا کہ ہوا میں جلنے والی اشیا اس اسکیجن ہی کی بدولت جلتی ہیں۔ پھر رفتہ رفتہ ہوا کی دوسری گیس بھی دریافت ہوئی۔ اب معلوم ہوا ہے کہ ہوا ان گیسوں کا آمیزہ ہے۔ نیٹروجن اسکیجن آرکون کاربن ڈائی آکسائیڈ ہیڈروجن۔ نیون کرپٹون، سلیم اور زینون۔ اس فہرست میں گیسوں کے نام ان کی گھٹی ہوئی مقداروں کی مناسبت سے ترتیب دئے گئے ہیں۔ سب سے کم مقدار زینون کی ہے جو در کروڑ کعب فٹ ہوا میں صرف ایک کعب فٹ ہے لیکن اس کے باوجود کہ ہوائی میں اسکیجن کی تیزی کو ہلکا کر لے۔ یہ دوسرے عناصر کے ساتھ ذرا شکل ہی سے ترکیب کھاتی ہے اسی لئے دھماکا و اشیا زیادہ تر اسی کے مرکب ہوتے ہیں۔ ہم ہوائی گیسوں کے کیمیائی خواص پر وقت صرف کرنا نہیں چاہتے۔ تقریباً ہر کعب لکھا آدمی ان سے واقف ہے یا ہو سکتا ہے۔ البتہ یہ بتانا مناسب سمجھتے ہیں کہ آرگون جو کسی عنصر سے بھی میل نہیں رکھتی، ان دونوں برقی چراغوں کے گولوں میں بھری جاتی ہے، جو عام طور پر گیس بھرے گولے کہلاتے ہیں۔ اس سے وہ جلد خراب ہونے نہیں پاتے۔ کیا عجب کہ آگے چل کر کرپٹون اور زینون بھی اس کام میں استعمال ہوں۔

ہیلیم گیس اس لحاظ سے بھی ممتاز حیثیت رکھتی ہے کہ اس کو سناراض لاکھٹوں نے اٹھارہ سو پینسٹھ سنہ عیسوی میں زمین پر دریافت ہونے سے پہلے آفتاب کے ضیائی گرہ میں (جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے) طیف پیمائے کے ذریعہ دریافت کیا۔ زمین کے کوہ ہوائی میں سرولیم پلینے نے ۱۸۹۵ء میں اس کا پتہ چلایا۔ بعد کو معلوم ہوا کہ وہ ریڈیم، یورینیم، بھوریئم وغیرہ جیسے نابکار عناصر کے جواہر کے کستہ یعنی از خود شکست و رخیٹ ہونے سے خارج ہوتی ہے۔ ممالک متحدہ امریکہ میں بعض جگہوں پر زمین میں گہرے سوراخ کھودے گئے ہیں۔ جن میں سے یہ گیس بکثرت برآمد ہوتی ہے۔ اور چونکہ ہیڈروجن کے سوا باقی تمام گیسوں سے ہلکی اور اشتعال ناپذیر ہے۔ اس لئے ہوائی جہازوں کو کوہ ہوائی میں تیرانے کی غرض سے

ڈبوں میں بھر کر استعمال کی جاتی ہے۔

کرہ ہوائی میں ہیلیم بیرونی فضلے بھی داخل ہوتی ہے۔ اس مسئلہ کی طرف دنیا نے سائنس نے اب تک بہت کم توجہ کی ہے۔ جب شہاب ثاقب ہوا میں جل کر خاک ہو جاتے ہیں تو ان کی ہیلیم ساری کی ساری ہوا میں مل جاتی ہے۔ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک شبانہ روزیں کم از کم بیس لاکھ شہاب ثاقب ہمارے کرہ ہوائی میں جذب ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان کی مجموعی کمیت سے زمین کے ٹھوس حصہ میں لکھو لکھا برس میں بھی کوئی قابل لحاظ اضافہ نہیں ہوتا۔ تاہم گیس فضا میں ہیلیم کی مقدار ضرور کسی قدر بڑھ جانی چاہئے لگے چل کر ہم بتائیں گے کہ اس درآمد کے باوجود ہوا میں ہیلیم کا تناسب کیوں متقل رہتا ہے۔

نیون کے دلفریب سرخ رنگ کے برقی چراغوں سے ہر شہری واقف ہے اس لئے وہ بکثرت تھیر کے کاموں میں استعمال ہو رہی ہے۔ کرہ ہوائی کا دباؤ اگرچہ اہم ہیلیم کو اچھی طرح معلوم تھا لیکن اس کی صحیح پیمائش ٹورنچلی نے سترہویں صدی کے ابتدائی قرن میں کی۔ اور رابرٹ بائل نے اس کے تیسرے قرن کے شروع میں ہوا کے ہچکا وے متعلق اپنا مشہور کلید دریافت کیا۔

سطح زمین کے قریب ہم دیکھتے ہیں کہ تازت آفتاب نے ہوا میں نقل و حرکت پیدا ہوتی ہے اور اس طرح طوفان باد و بالال کرہ ہوائی کی گیسوں کو باہم دگر خوب ملائے رکھتے ہیں۔ اس لئے سات آنٹھ میل کی بلندی تک ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہ آنا تعجب کی بات نہیں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ کوہ ایورسٹ کی ساڑھے پانچ میل کی بلندی طے کرنے کے بعد کرہ ہوائی کا آبی بخار تقریباً سب کا سب برف وغیرہ کی شکل میں خارج ہو جاتا ہے اور سات میل کی بلندی پہ تو اس کا شائبہ ہی رہتا ہے۔ لیکن انسان کو لئے ہوئے پاس کے بغیر اٹنے والے غباروں کے ذریعہ مختلف بلندیوں کی ہوا کے جو نمونے دستیاب ہوئے ہیں ان کی تشریح سے پتہ چلتا ہے کہ ساڑھے بارہ میل کی بلندی تک بھی ہوا کی کیمیائی ترکیب میں کوئی فرق نہیں آتا۔ البتہ اس کے اوپر آکسیجن کی کسی قدر کمی اور ہیلیم کی بیشی محسوس ہونے

گتی ہے۔ شاید یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہو گا کہ اسٹیوٹنزلے ۱۱ نومبر ۱۹۱۲ء کو غبارہ میں ۱۴ میل بلندی تک پرواز کی اور ایک خالی از انسان امتحانی غبارہ رعینر کی نگرانی میں بمقام اسنگارٹ ۳۱ جولائی ۱۹۲۲ء کو ۱۹ میل بلندی کی ہوا کی خبر لے آیا۔ رطیارہ کے ذریعہ زیادہ سے زیادہ بلند پرواز ریزی نے ۲۲ اکتوبر ۱۹۲۲ء کو ۱۰ میل سے تجاوز نہ ہو سکی۔

امتحانی غباروں کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ بلندی کے ساتھ تیش میں کمی صرف ایک معین بلندی کی فضا تک ہی مشاہدہ ہوتی ہے جو ٹروپوپاز کہلاتی ہے۔ خط استوا پر اس کی حد ساڑھے دس میل ہے اور جوں جوں بمقام کا عرض بلد بڑھتا جاتا ہے یہ بلندی گھٹتی ہے اور قطبین پر سات میل سے بھی کمتر رہ جاتی ہے۔ اس کے بعد کوئی تیس میل بلندی تک تیش میں نمایاں کمی نہیں محسوس ہوتی۔ یہ فضا اسٹریٹوسفیر کہلاتی ہے اس کے اوپر تیش بجائے گھٹنے کے بڑھنے لگتی ہے۔

یعنی مشاہدات سے پتہ چلتا ہے کہ اس فضے کے اوپر اوزون کی ایک تیلی پرت ہے جو آفتاب کے بھٹتی رنگ سے کمتر طول موج والی شعاعوں کو جذب کر لیتی ہے اور اس طرح ہماری آنکھوں کو ان کے مضر اثر سے بچاتی ہے ورنہ سب آنکھیں اندھی ہو جاتیں۔ اذنوں کے کاجن کا ایک دوسرا اور اس سے زیادہ کمیائی قابلیت والا روپ ہے جس کا سالمہ بجائے دو جو اہر کے تین جو اہر پر مشتمل ہے۔ جس بلندی پر ہوا کی تیش میں اضافہ شروع ہوتا ہے یعنی اسٹریٹوسفیر کے ختم پر وہیں سے غیر معمولی جدت کی آوازیں بھی جو سطح زمین سے منتشر ہوتی ہیں منعکس ہو جاتی ہیں۔ یورپ کی گذشتہ بڑی جنگ میں جب فلیئڈرز کے میدانوں پر ہتھیاروں سے سر ہوتی تھیں تو ان کی آواز آبلے برطانیہ میں نہیں سانی دیتی تھی۔ لیکن اس سے بھی زیادہ دور مقاموں جیسے انگلستان کے وسطی خطوں کے باشندے اس کو صاف طور پر سن پاتے تھے۔ یہ معما اس وقت حل ہوا جبکہ بلند پرواز امتحانی غباروں کے ذریعہ اسٹریٹوسفیر کی بالائی فضا میں تیش کی ترقی کا پتہ چلا۔ اس ترقی تیش کی وجہ سے آواز کی موجیں مڑی چلی جاتی ہیں اور بالآخر منعکس ہو کر نیچے اتر آتی ہیں۔ اب ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ ۱۰۰۰ کیلو میٹر یعنی ۶۲۰ میل کی بلندی پر ہوا کی تپش ۶۰۰ درجہ مٹی ہے۔ سابقہ جنگ میں جرمنی کی ہنگ ہر تھا، باہر پر گولے برسانے والی توپ کی دوری زندہ کا راز بھی تھا کہ اس کے گولے اسٹریٹو میفر میں ۲۴ میل بلندی سے گزرتے تھے۔

شہاب ثاقب کی روشنی اور ان کی بلندی کے مطالعہ سے بھی لندیمان اور ڈاس نے سلاسل میں نتیجہ اخذ کیا کہ اسٹریٹو میفر کے اوپر تپش بڑھتی چلی ہے تاکہ اس کے اوپر کی ہوا ایک زیادہ کثافت کے خطہ کو ہمارے کے دورہ جس بلندی پر شہاب ثاقب دیکھنے لگتے ہیں قلت کثافت کی وجہ سے دھک نہ سکیں گے۔ پہلے پہلے سمجھا جاتا تھا کہ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر ہوا کا جسم بالکل ساکن ہے اگرچہ اس کے سالمات منفرد طور پر نظر یہ تحرک کے بموجب ادھر ادھر ضرور اڑتے پھرتے ہیں لیکن شہاب ثاقب کی مندر لکھیوں کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہاں کی ہوا بھی اچھی خاصی رفتار سے مختلف سمتوں میں حرکت کرتی ہے۔ شہاب ثاقب کوئی سو سو میل کی بلندی پر دھکنے لگتے ہیں اور ساٹھ ستر میل کی اونچائی پر ہنچ کر عموماً بجھ جاتے ہیں۔ پچاس ساٹھ میل کی بلندی پر بعض اوقات راتوں میں روپری رنگ کے چمکتے ہوئے ابر بھی دکھائی دیتے ہیں جن کی باہست اور سپڈائٹس کا راز انہی حل نہ ہو سکا۔

لاسلکی خبر رسانی کے ابتدائی دور میں جب دریافت ہوا کہ اس کی موجیں زمین کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک باوجود اس کی کروی شکل کے منتقل ہوتی ہیں تو یہ ماننا پڑا کہ وہ بھی فضا کی ایک کافی بڑی بلندی پر پہنچ کر منعکس ہو جاتی ہیں اس خطہ کو ہیوی سائڈ کنکریٹ طبقہ یا ای لیٹر کہتے ہیں جو عموماً ۱۰۰ میل کی بلندی پر واقع ہے یہاں ریڈیو کی بڑی موجیں ہی منعکس ہوتی ہیں۔ انعکاس کا سبب ہوا کا ریونائریشن ہے یعنی اس کے جواہر کے منفی برق والے ذرات (ایلیکٹرون) مثبت برق والے ذرات (پروٹون) سے جدا ہونے لگتے ہیں۔ پس ریڈیو کی موجیں سیرھا جانے کے عوض مرکز بالآخر نیچے اترنے لگتی ہیں اسی وجہ سے اس خطہ کو ایونو سفیر بھی کہتے ہیں۔ ۱۴۰ میل کی بلندی پر ایپلٹن طبقہ یا (ایلف) میٹر شروع ہوتا ہے

جہاں سے چھوٹے طول کی لاسکی موجیں منعکس ہوتی ہیں۔

یہی کئی تجربے کئے جا چکے ہیں جن میں ایک مقام سے سمجھا ہوا لاسکی پیام زمین کے سارے محیط کے گرد کئی مرتبہ چکر لگا کر پھر اسی مقام پر صدائے بازگشت کی طرح بار بار سنائی دیتا ہے۔ ریڈیو کی موجوں کی رفتار فوری کی رفتار یعنی ایک لاکھ چھاسی ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ اس حساب سے فوراً معلوم ہو سکتا ہے کہ ریڈیو کی موجیں زمین کے اطراف کتنے بار چکر لگا کر واپس آئیں۔

بالائی ہوائ کے سکون اور بہت تپش کے غلط مفروضوں کی بنا پر پہلے یہ سمجھا جاتا تھا کہ کرہ ہوائی میں پانچ چھ سو میل کی بلندی پر ہیڈروجن اور ہیلیم کے ہوا باقی سب اجزاء مقرر ہونگے۔ لیکن طیف منائی مشاہدات صاف بتاتے ہیں کہ یہاں بھی نیتروجن اور آکسیجن ہی موجود ہیں مگر نہایت رقیق حالت میں۔ ہماری زمین کے کرہ ہوائی کے سالمات کی رفتار فرار صفر درجہ میٹر پر ۲۱ میل فی ثانیہ ہے۔ اگر رفتار سالمات اس کے پانچویں حصہ یعنی ۴ میل فی ثانیہ سے کمتر ہو تو سالے زمین کے دائرہ کش سے کبھی بھی باہر نہ جاسکیں گے ہیڈروجن کے سالمات سب سے زیادہ تیز رفتار ہیں لیکن ان کو بھی اس معیاری رفتار تک پہنچنے کے لئے ۸۸ درجے میٹر تپش درکار ہے۔ صفر درجہ پر ان کی ختی جذبہ وسط مربع رفتار صرف ۱۵ میل فی ثانیہ ہے پس واضح ہے کہ موجودہ حالت میں سطح زمین کے قریب کسی گیس کا سالمہ فرار نہیں ہو سکتا لیکن کرہ ہوائی کے انتہائی بلند خطوں سے ہیڈروجن تھوڑی بہت اب بھی فرار ہو رہی ہے۔

ہیلیم کی جذبہ وسط مربع رفتار صفر درجہ میٹر پر ۸۲ میل فی ثانیہ ہے جو ۴۱ میل سے بہت کم ہے لیکن ہمیں یقین ہے کہ اس وقت بھی ہیلیم کرہ ہوائی سے غائب ہوتی جا رہی ہے اور اگر زمین کے تابکار اشیا اور شہاب ثاقب سے اس کی تلافی نہ ہوتی تو اس کی مقدار مسلسل گھٹتی چلی جاتی۔ جس ذریعے سے ہیلیم کے سالمات کی رفتار فوری رفتار سے بڑھ جاتی ہے اس کی تحقیق نہایت دلچسپ ہے۔ ہم فنی دشواریوں کے باوجود اس کو نہایت آسان طریقہ پر سمجھا سکتے ہیں۔ کرہ افق کے انتہائی خوشنما مظاہر میں قطبین کی

روشنی ہے جو زیادہ تر زمین کے شمالی و جنوبی مقامات پر اندھیری راتوں میں ابر سے پاک فضا میں مشاہدہ ہوتی ہے۔ آسمان پر زمین کے مقام طیسی محور کے قطبین کے گرد ایک منور تاج نظر آتا ہے جس کا رنگ کبھی گلابی ہوتا ہے اور کبھی بنفشی۔ روشنی کبھی جالروں یا پردوں کی شکل میں آویزاں نظر آتی ہے۔ یکایک بجلی کی طرح کوندتی ہے۔ آن کی آن میں مدہم پڑ جاتی ہے اور پھر فوراً تازہ دم ہو کر آنکھ مچولی کھیلنے لگتی ہے۔ بعض اوقات یہ تماشا کمتر عرض بلد والی فضا میں بھی دکھائی دیتا ہے۔ ۲۵ جنوری ۱۹۳۵ء کی رات کو انگلستان کے سواحل پر اس کا جلوہ انتہا درجہ دلکش بیان کیا گیا جس کی تصدیق اس کے فوٹو گرافوں سے ہوتی ہے۔ ۱۸۷۱ء میں یہ مظہر مصر اور ہندوستان میں بھی دکھائی دیا۔ ۲۵ ستمبر ۱۹۱۹ء کی شب کو آسٹریلیا اور سنگا پور جیسے مقامات پر جو خط استوا سے صرف ایک درجہ شمال میں واقع ہیں اور ۱۹۱۹ء میں جنوبی بحر الکاہل کے جزائر ساموآ میں جس کا عرض بلد ۱۴ درجہ جنوبی ہے اس کا جلوہ مشاہدہ ہوا۔

قطبی نور جو زمین کے سایہ میں دکھائی دیتا ہے نیلگوں ہے اور اس کا محل وقوع ۶۰° ۷۰° میل کی بلندی پر ہے۔ کسی مقام پر سورج افق سے کافی نیچے اتر آنے پر بھی زمین کی سطح سے چھ سو میل بلندی پر کی ہو اس کے نور سے مستفیض ہو سکتی ہے اور اس وقت بحالت شب مقام مذکور پر قطبی روشنی مشاہدہ ہوتی ہے اور بھی زیادہ لطف اندوز ہوتی ہے اس کا رنگ گلابی ہے اور اس کے کطیف میں آکسیجن اور نیتروجن کے ایسے خطوط بھی مشاہدہ ہوتے ہیں جو عام طور پر ان گیسوں کی معمولی کثافت کی حالت میں ممنوع متصور ہیں۔ چھ سو میل کی بلندی پر ہوائی رقیق ہے کہ سالمات و جواہر کا تصادم کبھی آدمے ثانیہ سے یکسر ۱۰ ثانیوں تک محفل رہتا ہے۔ سالمات یا جواہر (خصوصاً آکسیجن کے) جب نور کے ایک مخصوص طیفی خط کی توانائی کو خارج کر کے مجازاً مدت ہائے مصرحہ تک سستالیتے ہیں تو کہیں دوسرے خط کی توانائی خارج ہو سکتی ہے۔ لیکن عین اس وقت اگر وہ سلیم کا کوئی جھلکتا ہوا سالمہ ان سے ٹکرا جائے تو آکسیجن کا جوہر بجائے طیفی خط کے ذریعہ اپنی توانائی کو خارج کرنے کے سلیم کے سالمہ کو اس شدت کی ضرب لگاتا ہے کہ وہ فراری رفتار کو

زیادہ سرعت کے ساتھ زمین کے دائرہ اثر سے باہر نکل پڑتا ہے اور ہمیشہ کے لئے زمین کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے اندھیری راتوں میں ابر سے خالی آسمان پر جو روشنی دکھائی دیتی ہے وہ فقط ستاروں ہی کی تصویر سے نہیں پیدا ہوتی اور نہ منطقہ البروج کے نور ہی تک محدود ہے بلکہ ہوا میں دن بھر کی جذب شدہ آفتاب کی روشنی ایک دوسرا جنم لیکر رونما ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے فوٹو گرافی کی تختی پر آکسیجن اور نیتروجن کے ممنوعہ طیفی خطوط قطبی نور کے خطوط کی طرح اپنا اثر دکھاتے ہیں۔ ایسے نور کے لئے غیر قطبی نور نام تجویز ہو رہا ہے۔

اس تقریر کے آغاز میں کرہ ہوائی کے کیمیائی اجزاء کی جو تفصیل بتائی گئی وہ صرف دورِ حاضری سے متعلق ہے۔ زمین کا مادہ جب آفتاب سے گیس کی شکل میں نکل کر منجمد ہونے لگا تو اس میں وہ تمام عناصر اسی تناسب میں موجود تھے جو آفتاب کے ضیائی کرہ میں ہیں۔ لیکن بہت جلد تیزی پیش کی وجہ سے مستقل گیسوں کے اکثر سالمات فرار ہو گئے۔ جب تک زمین کافی ٹھنڈی نہ ہوئی، اس کے گرد کرہ ہوائی پیدا نہ ہو سکا۔ بالآخر جو کرہ ہوائی پیدا ہوا وہ زیادہ تر آبی بخار اور کاربن ڈائی آکسائیڈ ہی پر مشتمل تھا۔ آبی بخار رفتہ رفتہ سمندروں میں تبدیل ہوا اور اس کے بعد سے نباتات کا دور دورہ شروع ہوا۔ آفتاب کے کیمیائی شعاعوں کے زیر اثر نباتات ہوا کی کاربن ڈائی آکسائیڈ سے کاربن لیکر آکسیجن کو آزاد کرنے لگے اور اس طرح حیوانات کی زندگی کا سامان تیار ہونے لگا۔

تلیخہ و ترجمہ

ترکی سولہ سہ

(۴)

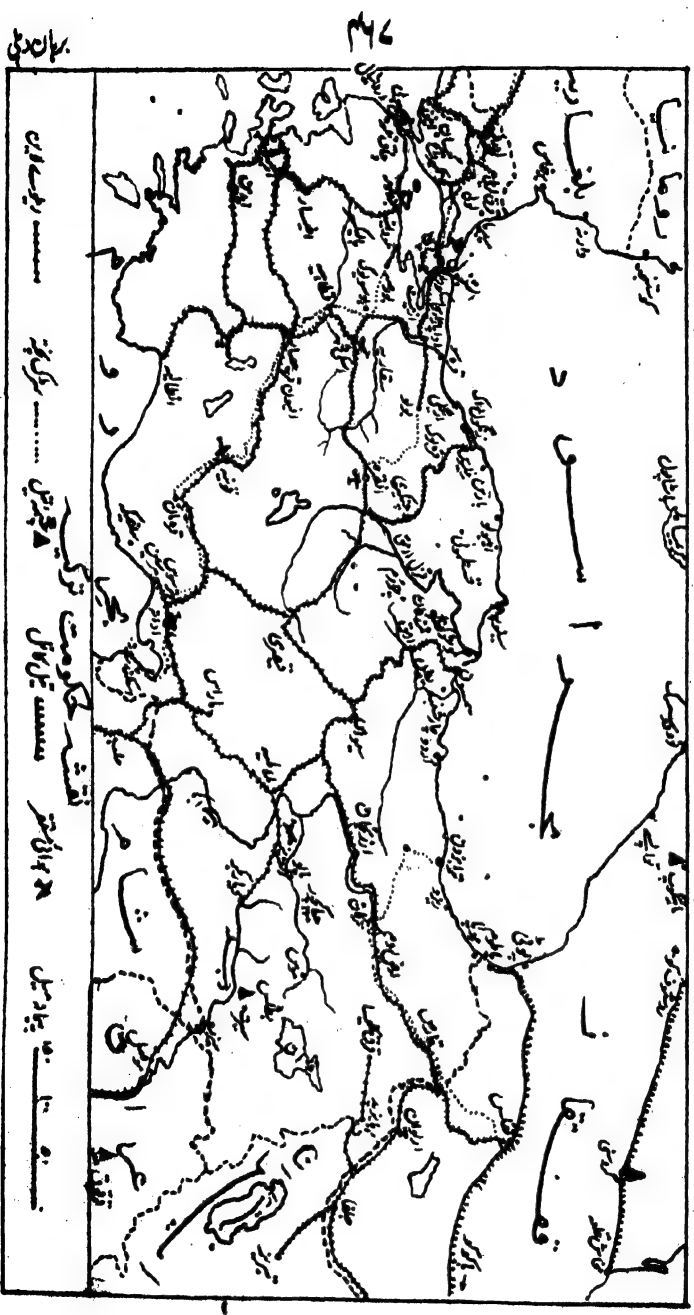
ذرائع ریل و رسائل

ریلوے لائن | موجودہ ریلوے لائن اور سٹرکیں جو ریل ورہائل کا ذریعہ ہیں ان کا نقشہ صفحہ ۴۴ پر دیا گیا ہے۔ اس موقع پر صرف یہ بتلانا ہے کہ سولہ سہ سے لے کر آج تک اس سلسلہ میں کتنی پہا نیں اور توسیعات • بروئے کار آئیں۔ جیسا کہ ہم گذشتہ مضمون کے ابتدا میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ استنبول بغداد ریلوے کے باقی ماندہ حصہ کی جو موصول بیجی (عراق) کے درمیان سولہ سہ میں تکمیل ہو چکی تھی۔ اگست ۱۹۳۱ء میں اطلاع ملی کہ العزیزہ اور سرحد ایران توسیع شدہ لائن کی پہا نش مکمل ہو چکی تھی اور پہلے حصہ میں سٹرکلو میٹر یعنی العزیزہ سے لے کر پالونک کام شروع ہو گیا تھا اور مزید دوسرے حصہ کے نوے کلو میٹر میں جو پالو اور کیا کر کے امین واقع تھے ٹھیکے دیدیے گئے تھے۔ فروری ۱۹۳۲ء میں ریلوے لائن کا فیصلہ کیا کہ تک پہنچ چکا تھا اس لائن کی لمبائی جو موس سے ہو کر گذریگی تقریباً ۵۰ کلو میٹر ہوگی۔ مئی ۱۹۳۲ء میں دیار بکر اور جھیل دان تک کا ایک دوسرا نقشہ بنایا گیا اور جھیل کو عبور کرنے کے لیے کشتیوں کا باضابطہ انتظام کیا گیا۔ فروری ۱۹۳۲ء میں دیار بکر سیر لائن کا کام ختم ہو چکا تھا اور یہاں سے سٹرکلو میٹر آگے یعنی سامان تک ریل کی لائن بچائی جا چکی تھی۔ اور لائن کا یہ حصہ آمد و رفت کے لیے کھل گیا تھا۔ یہ لائن رامدرغ تیل کے اس چٹے کے کام آتی ہے جس کا تھوڑے ہی دن ہوئے پتہ چلا ہے) اور جو دریائے باتمان کے علاقہ میں واقع ہے، یہ دریائے دجلہ کا ایک معاون شمار ہوتا ہے۔ فیلیوس، زونگولداک۔ اریجی لائن کی توسیع جو کوسلو کو جاتی ہے، امید کی جاتی تھی کہ ۱۹۳۲ء کے آخر تک ختم

ہو جائیگی۔ سیواس اور ارض روم والی لائن جولائی ۱۹۳۱ء میں پایہ تکمیل کو پہنچ چکی تھی۔ جولائی ۱۹۳۱ء میں ایک ایسی لائن کی پیمائش ہو رہی تھی جس کا نام شمالی لائن رکھا جاتا اور جو ارض روم اور استنبول کے مابین ہوگی اور ادا پارازی - بولو - از میت - حیدر پاشا - سوہوچ - توسیہ - گمشو کا شے - مرزیفا - اماسیہ اور ترکان جو کر گزیگی۔ اسی سلسلہ میں ایک دوسری لائن کی پیمائش کی اطلاع ملی تھی جو اکتوبر ۱۹۳۱ء میں ہو رہی تھی اور جو مودانیہ اور آفنگول کے مابین ہوتی۔ اگست ۱۹۳۱ء میں اس نئی لائن کے ابتدائی کام باسویک سے لے کر برصہ تک کی لائن کے لیے پایہ تکمیل کو پہنچ چکے تھے۔

سڑکیں | جمادی دومین تقریباً تین ہزار کلومیٹر لمبی سڑکیں بنائی گئی ہیں اور ان میں سے ۳۵۰ کلومیٹر سنہ ۱۹۳۱ء میں تیار ہوئیں۔ اس سلسلہ میں مطلوبہ رقم سنہ ۱۹۳۱ء کے میزانیہ میں پاس کی گئی تھیں اور ایڈیٹوئل اور قرضہ ملی کے درمیان کی سڑکوں کی مرمت بھی کی گئی اور اسے جدید طریقہ پر درست کیا گیا۔ سنہ ۱۹۳۱ء میں اطلاع ملی تھی کہ ترازون سے لے کر سرحد ایران تک جو سڑک ارض روم جو کر گزیگی پر اس کی تکمیل سنہ ۱۹۳۱ء تک ہو جائیگی۔ اسی وقت یہ بھی معلوم ہوا تھا کہ بطلس اور کرتلان کے درمیان ایک سڑک زیر تعمیر تھی جو سائرٹ سے جو کر گزیگی تھی اسی سال موٹری آمد و رفت کے لیے استنبول اور انقرہ کے درمیان ایک دوسری سڑک کی تکمیل کی توقع تھی یہ سڑک از میت - ادا پارازی اور بولو جو کر گزیگی پر جون ۱۹۳۱ء میں حکومت نے ریلنگ سے لے کر مرین - ترسوس اور اولوکسلا تک ایک پختہ تارکول کی سڑک تیار کرانے کے سلسلہ میں ٹھیکے دینے کا اعلان کیا تھا۔ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ سنہ ۱۹۳۱ء کے تخمینے کے مطابق دس ہزار تین سو سڑکیں کی مرمت میں سے ۳۳۸۰ میل میں پہلی ہوئی سڑکوں کو مرمت کی ضرورت تھی۔

ہوائی راستے | استنبول، انقرہ اور از میر کے درمیان ہوائی جہاز چلتے ہیں لیکن یہ راستے ۱۵ نومبر یعنی موسم سرما میں بند ہو جاتے ہیں۔ نومبر سنہ ۱۹۳۱ء میں اطلاع ملی تھی کہ سنہ ۱۹۳۱ء میں انگریزوں نے جہاں ایک جدید طیارہ تیار ہو چکی تھی ایک نئی ہوائی سروس کھل جائیگی۔



بندرگاہیں | شاید یامر کچھی سے خالی نہ ہو کہ ماہ ستمبر سے لے کر ماہ مئی تک ترکی کی بحر اسود کے بندرگاہوں میں سے کوئی بندرگاہ خطرہ سے خالی نہیں ہے۔ یہاں کی پرسکون فضا صرف ایک گھنٹہ میں ایک ضمانت خزانہ طوفان میں تبدیل ہو سکتی ہے۔ اس ساحل پر ارگلی اور سینوپ بہت ہی محفوظ بندرگاہ ہیں۔ ارگلی شمال کی جانب سے محفوظ ہے اور سینوپ منجھلاوا کی چٹانوں سے۔ یہاں سسوں ریلوے کا ایک اہم کاروبار نقطہ ہے، لیکن یہاں آنے والے بار برداری کے جہاز ساحل سے دور کھڑے ہوتے ہیں اور مال چھوٹی چھوٹی موٹر کشتیوں میں اُتارتے ہیں۔

فوج | اگرچہ ترکی اس وقت کسی ملک سے برسرِ پیکار نہیں ہے لیکن اس کی فوج تقریباً جنگی دور کی تعداد کے قریب قریب ہے۔ فوج کی تعداد تقریباً پانچ لاکھ سپاہیوں پر مشتمل ہے۔ تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں فوجی خدمت کے لیے قید عمر میں تین سال کی تخفیف کر دی گئی یعنی اب بیس سال کے نوجوان فوجی خدمت کے لائق شمار کیے جاتے ہیں اور خدمت کی مدت تھیس سال ہے۔ اور اب بہت سے ایسے لوگ جو پہلے فوجی خدمت سے بری کر دیے گئے تھے لام پر بلا لیے گئے ہیں۔ اس وقت ترکی تقریباً بیس لاکھ فوج کٹھی کر سکتی ہے۔ فوج اس وقت گیارہ رسالوں (جو ۶۳ ڈویژن کے برابر ہے) ایک بکتر بند گیڈ تین سوار ڈویژن اور سات قلعہ بند فوجوں کے دستوں پر مشتمل ہے۔

بحری فوج | ۱۹۳۸ء میں برطانیہ سے جتنے جنگی جہاز خریدے گئے تھے ان میں ۵۰ فیصدی مئی ۱۹۳۸ء تک ترکی پہنچ چکے تھے۔ پہلے یہ طے پایا تھا کہ ان جنگی جہازوں کو خود ترکی کے ملاح برطانیہ جاکر ٹریننگ لیکن جب ”رفاہہ کو جو ترک ملاحوں کا ایک دستہ لے کر برطانیہ جا رہا تھا، ساحل ترکی کے قریب تارپڈو کا نشانہ بنا کر ڈوب دیا گیا تو خود برطانوی ملاحوں نے تباہ کن (۱۳۶۰ ٹن) دو آب دوز کشتیاں (۶۸۳ ٹن) دو میٹرنگس بچھانے والے جہاز (۳۵۰ ٹن) اور چند دوسرے قسم کے جہاز اور کشتیاں اسکندرونہ کے بندرگاہ پر پہنچا کر حکومت کے حوالے کیا۔ نقصانات سے پہلے ترکی کی بحری فوج ایک جنگی جہاز دو ہلکے

گشتی جہاز جو ۱۹۱۳ء میں تیار ہوئے تھے اور ان میں سے ایک فوج کی تربیت کے لیے استعمال ہوتا تھا، چھ تباہ کن، گیارہ آبدوز کشتیاں، دو ہلکی کشتیاں تین موٹر تارپیڈو کشتیاں، تین سرنگیں، ہٹانے والے اور پانچ سرنگیں بچھانے والے جہاز، دو چھوٹے جنگی جہاز، دو سرنگیں ہٹانے والی چھوٹی کشتیاں ایک پھانٹش کرنے والا جہاز، ایک تیل لجانے والا جہاز اور ایک کولہ لجانے والے جہاز مشتمل تھی جولائی ۱۹۱۳ء میں آبدوز کشتی سلداری (۱۲۰۰ ٹن) ایک حادثہ میں دریائے نیل کے قریب ڈوب گئی اور اسی ماہ میں تیل لجانے والا جہاز انطارس (۳۰۰ ٹن) تارپیڈو کا نشانہ بننے کے بعد طرابلس کے ساحل پر جا لگا برقا سے جہازوں کے بھیجنے کے بعد اب بحری فوج کی تعداد میں کافی اضافہ ہو گیا ہوگا۔

ہوائی فوج ترکی کی موجودہ ہوائی طاقت کی کوئی معتبر تعداد موجود نہیں۔ ۱۹۱۳ء میں طیاروں کی تعداد ۳۰۰ تھی اور ہوا بازوں کی تعداد ۸۵۰۰ لیکن اس وقت طیاروں کی تعداد ۱۹۱۳ء سے کہیں زیادہ ہو گئی۔ اس وقت ادانہ، انقرہ، اسکی شہر، استنبول، قونیہ، اڈریا نپول، ازیر اور العزیز میں ہوائی اڈے ہیں اور جولائی ۱۹۱۳ء میں یہ اطلاع ملی تھی کہ سمسون، سیواس، ایون قرہ حصار میں نئے ہوائی اڈے چند ماہ میں تیار ہو جائیں گے، ہوائی طاقت براہ راست جنرل اسٹاف کے تحت ہے۔ ایک انجن طائر ترکی کے نام سے ۱۹۱۳ء میں بنائی گئی تھی تاکہ عوام میں ہوا بازی کا اشتیاق پیدا کیا جائے۔ ملک کے ہر گوشے میں اس انجن کے کیمپ ہیں اور اس کے ذریعہ ہزاروں مردوں اور عورتوں کو ہوا بازی، ہوائی چھتریوں سے اترنا اور گلاڈنگ سکھا دی گئی ہے۔ ترک ہوا بازوں کے کئی دستے برطانیہ میں تربیت حاصل کرنے کے لیے گئے تھے اور مئی ۱۹۱۳ء میں ۲۲ ہوا بازوں کا ایک چھوٹا سادہ تربیت حاصل کرنے کے لیے استنبول سے انگلینڈ روانہ ہوا تھا۔

تجارتی جہاز ۱۹۱۳ء میں ترکی کے تجارتی ہوائی جہازوں کی تعداد ۸۵ تھی (مجموعی وزن ۲۲۳۶۱ ٹن) جولائی ۱۹۱۳ء میں اطلاع ملی تھی کہ بائیں میں چند پرائیوٹ کارخانوں نے تجارتی جہاز بنانے کا کام

شروع کیا تھا۔ آبدوز کشتی سلاطی اور تیل لہجانے والے جہاز انطارس کے علاوہ (جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے) ترکی کے حسب ذیل جہاز آبدوز کشتیوں کے حملے سے غرق ہو چکے ہیں۔ شفق (۵۵۰ ٹن) انیس (۲۲ ٹن) کینا قدی (۳۳ ٹن) اودو ڈو چوٹی ہلکی کشتیاں (۳۰۰ ٹن) ایک موٹر کشتی شنگایا اور ایک چھوٹا ایئر بیجی۔

پریس | ترکی کے صحافی وفد کے پیش نظر ترکی کے چند اہم اخبارات کا ذکر شاید کچھ سی سے خالی نہ ہوگا اس وفد میں ایم یاشین، ایم اسمہ دیاسی نامہ نگار اولوس، ایم سرتل، ایم داور اور ایم لیان شریک تھے جمہوریت (راڈیٹر ایم نادو) تصویر اذکار اور سون پوسٹہ جرمنوں کے حامی ہیں۔ جمہوریت کی سب سے زیادہ اشاعت ہے۔ اقدام (راڈیٹر ایم داور) میں پروفیسر ملین محمودیوں کے مشورہ حامی کے مضامین شائع ہوتے ہیں اور یہ اخبار مجموعی حیثیت سے برطانیہ سے زیادہ محوریوں کا حامی ہے۔ برطانیہ کے حامیوں میں نئی مصلح (راڈیٹر ایم یاشین) اور شام کو نکلنے والا اخبار جر ہے۔ ایم یاشین اتحادیوں کے زبردست حامی ہیں۔ اگرچہ وہ جب کبھی ضرورت سمجھتے ہیں اتحادیوں کی سخت کٹھن پنی کرتے ہیں۔ وطن (راڈیٹر ایم لیان) سون تلغراف (راڈیٹر ایم بیجی) بھی برطانیہ کے حامی ہیں۔ تنان (راڈیٹر سرتل) مجموعی حیثیت سے اتحادیوں کی حمایت کرتا ہے۔ اولوس (راڈیٹر ایم عطائی) ایک نیم سرکاری اخبار ہے اور حکومت کا ترجمان خیال کیا جاتا ہے۔ اقشام (راڈیٹر ایم صادق) شام کو نکلتا اور وقت ایک غیر جانبدار اخبار ہے۔ ایم یاشین اور ایم عطائی دونوں ایوان ملی کے رکن ہیں۔

ادبیت

ثمرات

جناب نہال سیوہاری

قسمتِ دہریہ نقاب میرے مکاشفات میں
آئی ترانہ بار صبح محلِ کائنات میں
نغمہ کائنات ہوں میں ہمہ تن حیات ہوں
لے ہی اڑیں بربگ بو مجھ کو مری لطافتیں
ہاں وہی دل کہ آج ہے جو کرش خزانِ غم
تو بے جانتا ہے فخر، بردہ کھلا ہوا فریب
لے رہا آسمان حسنِ رخ و اٹھا اٹھا نقاب
شیردلوں کو عرصہ کرب و بلا ہے آئینہ
شرم سے ساز باز کیا جلوہ فگن ہو بر ملا
لے میرے شیخ خوش صفات بادہ پرمانہ نجات
عقل کا کیا چلے فسوں بات خرد کی کیا سنوں
یہ غم و درد کا وغورِ رخ پڑا اڑا سا نور
ندہر ایک غم ہے پاک چہرہ ہرے سے تانباک
مشق سے وہ دم کرم حسن کا دلبرانہ رم
شاعر شکر میں مقال، ہند کا مرد با کمال

جلوہ نما ہیں لاکھ صبح ایک سیاہ رات میں
محو ہے فرش ہو کہ عرشِ زمزمہ حیات میں
نوجہ زندگی نہ ڈھونڈو غیرے تخیلات میں
میں نہ اسیر رہ سکا قیدِ تعینات میں
ایک ہی پھول تھا کبھی دامنِ کائنات میں
نام کا غزنوی نہ بن دہر کے سومات میں
غرق ہو غرق لے زمین جوشِ تجلیات میں
جو ہر زندگی ہے فاش معرکہ ثبات میں
کوئی نہیں ترے سوا عرصہ شش جہات میں
ہر کوئی چارہ حیات عالمِ مکانات میں
ذوب چکا ہوں لے جنوں تیرے تخیلات میں
بے کوئی بیشتر ضرور سینہ کائنات میں
زاہدِ کم نظر ہلاکِ مسئلہ نجات میں
اف وہ ادائے اجتنابِ عالمِ التفات میں
نغمہ سرا ہوا نہال، گلکدو نہات میں

غزل

از جناب الم مظفر نگری

شمع بزمِ حسن ہم پروانہ جاں باز ہم محفلِ ہستی میں ہیں دنیائے سوز و ساز ہم
 بر لبِ حسرت کی ہیں ٹوٹی ہوئی آواز ہم تو ہمیں سمجھے تو ہیں رازِ شکست ساز ہم
 پھر کوئی بیتابِ نغمہ مطربِ بزمِ ازل دیر سے بیٹھے ہوئے ہیں گوشِ برآواز ہم
 کائناتِ دل پہ باطل تھیں ہماری نازشیں سخت شرمندہ ہوئے آج اے نگاہِ ناز ہم
 پھٹ پھٹانے کو قفس کی تیلیاں توئیں تو کیا اب یہ صدمہ ہے کہ کھو بیٹھے پر پرواز ہم
 مترلِ جاناں کی جانب پاؤں بڑھتے ہی رہو گو حرمِ اور دیر سے سنتے تھو اک آواز ہم
 اڑ چلیں گلشن کی جانب آگئی فصلِ بہار کیوں ہوں پابندِ قفس لے قوتِ پرواز ہم
 اپنی گوناگوں حدیثِ غم سنانے کے لئے ہر زباں میں بے رہی ہیں حسن کو آواز ہم
 ایک غلط نغمے سے جس کے طورِ خاکسروا اپنے پہلو میں لے ہیں وہ شکستہ ساز ہم
 ہو گیا طے مسئلہ آغاز اور انجام کا آپ ہی انجام ہیں اور آپ ہی آغاز ہم
 بیکسی نے کر دیا اک دوسرا پیدا جس کارواں چلتا رہا دیتے رہے آواز ہم

بے کہے بھی ہو رہا ہے فاش رازِ دلِ الم

خلوتِ حسرت میں ہیں فریادِ بے آواز ہم

دیار دوست پر

(عربی تاثرات)

از ڈاکٹر سید محمد یوسف ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ ڈی مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

یہ دیار دوست کے مٹنے ہوئے آثار ہیں دیکھ کر جن کو مری آنکھیں یوں گریہا رہیں
یاد اس محبوب کی جو دفن ان کھنڈرات میں دل جگر جس کی جدائی میں مرے گلزار میں
آہ! یہ کیا کر دیا اسے گردشِ شام و صبح سچ جو بیشک تیرے ہاتھوں یاں بھی لاچار ہیں
آہ تو نے کیوں مٹا ڈالا اس عشرت گاہ کو اب نہ وہ ہنگامے باقی ہیں نہ وہ گھر باہیں
غم سے آتلبے کلیجہ نہ کوجب کرتا ہوں یاد ایک دن عشرت کدہ تھا اب جو بے دیوار ہیں

غزل

از جناب باقر رضوی

بیدار و جو حسن کا شکوہ نہ کیجئے اپنے مذاقِ درد کو رسوا نہ کیجئے
ناوکِ فگن کی نیم نگاہی کا واسطہ بے چینی و خلش کا مداوا نہ کیجئے
آنکھوں میں آ کے قلب مرا خوں ہونے جاؤ عارض کو آنسوؤں سے بھگو یا نہ کیجئے
حاصل نہ ہو گا کچھ بھی بجز یاسِ بے دلی دنیا کی بات بات میں الجھا نہ کیجئے
ہو جائے الجھنوں سے نہ عادت گریز کی عالم کوئی خیال سے پیدا نہ کیجئے
یہ ہے غنیمتِ خواب و خور و دشمنِ طرب کم بختِ دل کے ناز اٹھایا نہ کیجئے
ٹوٹے نہ دلفریبیِ حق جہاں فروز ہر چیز کو قریب سے دیکھا نہ کیجئے
بے رنگیِ حیات و غم دہر کی قسم رنگینیِ بہشت گوارا نہ کیجئے

معلوم نہیں کیوں!

جناب میرافق کاظمی امرہوی

(۱)

بہوش، طرب گوش ہے، معلوم نہیں کیوں	غم لازمہ ہوش ہے معلوم نہیں کیوں
بیہوش ہے، بیہوش ہے، معلوم نہیں کیوں	دل عشق میں خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
پھر دل میں کوئی عزم ہے معلوم نہیں کیا	پھر سینے میں اک جوش ہے معلوم نہیں کیوں
ہر تارِ نفس پر دہ نعمتِ خفی ہے	دل بربطِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
صدرِ دہ پہلو دل بیتاب ہے، پھر بھی	صد شوق درآغوش ہے معلوم نہیں کیوں
بیتابی جذبات نہاں سے دلِ مضطر	اک معشرِ خاموش ہے معلوم نہیں کیوں
ہر چند کہ ہم خاک ہوئے راہِ وفا میں	وہ پھر بھی جفا گوش ہے معلوم نہیں کیوں
قربان ہوا عشق، مگر حسن کی دنیا	احسانِ فراموش ہے معلوم نہیں کیوں

آتی ہے افق پھر کوئی آواز کہیں سے؟

عالم ہمہ تن گوش ہے معلوم نہیں کیوں

(۲)

کونینِ فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں	بیہوش بصد ہوش ہوں معلوم نہیں کیوں
آغازِ محبت کا مزہ یاد ہے لیکن	انجامِ فراموش ہوں معلوم نہیں کیوں

پھر ہے دلِ مایوس میں ہیجانِ تمنا
 اب زیستِ ہر میری ہمہ کیف و ہمہ ستی
 حسِ مسرت ہے نہ پروا مجھے غم کی
 لب بند، زبانِ گنگ، ہنگا ہیں متحیر!
 ہر چند وہ کہتے ہیں جفاؤں پہ جفا میں
 سب کچھ وہ کہے جاتے ہیں مجھ کو ہر محفل
 یہ ذوقِ عطا جو شِ رحمت تو نہیں ہے؟
 کیا نعمہ نواز آج بھی وہ سازا زل ہے؟
 میخانہ الٹ دے مرے پیلے میں ساقی
 اب تک ہمہ تن گوش ہوں معلوم نہیں کیوں
 میں پھر بھی وفا کوش ہوں معلوم نہیں کیوں
 اس پر بھی میں خاموش ہوں معلوم نہیں کیوں
 ہر لحظہ خطا کوش ہوں معلوم نہیں کیوں
 میں زبردِ بلا نوش ہوں معلوم نہیں کیوں

ہر چند افاقِ لطف نہیں بزمِ سخن میں
 میں پھر بھی سخن کوش ہوں معلوم نہیں کیوں

تصہ

(History of Early Muslim Political
Thought And Administration.

مسلمانوں کے ابتدائی سیاسی تخیل
اور سیاست کی تاریخ

مصنفہ پروفیسر مارون خاں صاحب شیرانی تقطیع کلاں ضحامت، ۲۹ صفحات ٹائپ جلی اور روشن
قیمت چھ روپے پتہ: شیخ محمد اشرف صاحب کشمیری بازار لاہور۔

مسلمانوں نے دنیا کے مختلف اور وسیع و عریض حصوں میں عرصہ دراز تک بڑی شان و شوکت اور
طمع و طمع سے حکومت کی۔ اور انفرادی طور پر بعض بعض حکمرانوں کا رویہ خواہ کچھ ہی رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں
ہو سکتا کہ بحیثیت مجموعی ان حکومتوں کی بنیاد ایک مخصوص سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے ایک خاص فنی
خاکہ پر قائم تھی چنانچہ علماءِ سلف نے جہاں اور علوم و فنون پر تصنیفات کے عظیم الشان ذخیرے اپنی یادگار
چھوڑے ہیں۔ سیاست طرز جہاں بانی اور نظام حکومت و سلطنت پر بھی انھوں نے کافی کتابیں لکھی ہیں
لیکن اب جبکہ دنیائے علوم و فنون میں عظیم انقلاب پیدا ہو چکا ہے۔ اصطلاحات کچھ کچھ ہو گئی ہیں۔
پہلے جن چیزوں کو افسانہ سمجھا جاتا تھا اب ان کو مستقل علم و فن کے سلسلے میں ڈھال لیا گیا ہے۔ تمدنی
اور معاشرتی مسائل پر خالص علمی اور سائنسی طریقہ پر غور و خوض کیا جانے لگا ہے۔ اس بات کی ضرورت
تھی کہ مسلمانوں کے سیاسی تخیل اور نظام حکومت کے خاکہ کا مطالعہ بھی جدید علم سیاست (Political
Science) کی روشنی میں کیا جائے تاکہ موجودہ طرزِ فکر کے ساتھ خالص علمی انداز میں ان مسائل پر گفتگو ہو سکے
مقامِ مسرت ہے کہ یہ محادثہ بھی جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن کے صدر شعبہ تاریخ و سیاست کے حصہ میں آئی تھی
کہ انھوں نے اس موضوع پر ایک مفید، پرآز معلومات۔ اور بصیرت افروز کتاب انگریزی زبان میں لکھ کر پیش کی

اور پنجاب کے مشہور پبلشر شیخ محمد اشرف صاحب نے اس کو شائع کر کے اپنی روایتی شہرت اور اسلام کی علمی خدمت کی۔ کلاہ افتخار میں ایک اور طرہ کا اضافہ کیا ہے۔

فاضل مصنف نے اس کتاب میں ادارہ کے حکومت میں سے ہر ایک ادارہ پر الگ الگ گفتگو کرنے کے بجائے اپنی بحث کو صرف اسلامی مفکرین و ارباب سیاست علماء کے افکار و آراء تک محدود رکھا ہے چنانچہ انھوں نے اس بارہ میں قرآن مجید کے احکام اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدنی زندگی کے سیاسی رخ پر روشنی ڈالنے کے بعد الگ الگ ابواب میں ابن ابی الربیع۔ فارابی۔ ماوردی۔ امیر کیکاؤس۔ نظام الملک طوسی امام غزالی۔ اور محمود گادان کے سیاسی افکار ان کے ماحول اور زندگی پر سیر حاصل تبصرہ کیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس التزام کی وجہ سے بحث کے متعدد ایسے گوشے تشہرہ گئے ہیں جو موضوع بحث کے ماتحت لائق ذکر تھے۔ تاہم کتاب اپنی موجودہ حیثیت میں بھی نہایت قابل قدر اور لائق مطالعہ ہے۔

افسوس ہے طباعت کے غایت درجہ اہتمام کے باوجود عربی عبارتوں میں اور کہیں کہیں انگریزی میں بھی غلطیاں کافی رہ گئیں ہیں مثلاً صفحہ ۱۰ پر تہنی کے اشعار میں سے دوسرے مصرعہ میں اسخطت کے بجائے اسخطت اور ارجائہ کے بجائے ارضائہ تیسرے مصرعے میں ”ہن کے بجائے من“ ہونا چاہئے۔ اسی طرح صفحہ ۱۵۳ پر دوسرے مصرعے میں ”رحب الزراع“ کے بجائے ”رحب الزراع“ اور ”مُصطحا“ کی جگہ ”مضطلحا“ ہونا چاہئے۔ صفحہ ۳۵ پر ہزن حمیری کی جگہ ”یزن حمیری“ اسی طرح عمان (Amman) کے بجائے عمان (Uman) اور عکاظ کے لئے انگریزی میں (Akod) کی جگہ (Uka) ہونا چاہئے۔ پھر صفحہ ۶۲ پر حضرت زینب کو عبد المطلب کی صاحبزادی لکھا بھی صحیح نہیں ہے۔ آپ عیش کی بیٹی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بھوپتی زاد بہن تھیں۔ صفحہ ۱۰۹ کے حاشیہ میں مدینہ (Madinah) کی بجائے مدنیہ (Madaniyah) اور صفحہ ۱۱۷ کے حاشیہ میں ”الماوردی“ کی جگہ ”الماوردی“ ہونا چاہئے۔ پھر بعض جگہ انگریزی الفاظ بھی غلط چھپ گئے ہیں مثلاً صفحہ ۱۷۷ میں

”His“ کے بجائے ضمیر مونث ”Her“ ہونا چاہئے۔ یہ تو وہ غلطیاں ہیں جو کتاب کا مطالعہ کرتے وقت سرسری طور پر نظر میں آئیں ورنہ غالب یہ ہے کہ اس نوع کی اور بھی غلطیاں ہوں گی۔ اس لیے کہ کتاب کے دوسرے ایڈیشن میں ان کی اصلاح کر دی جائیگی۔

احساس کمتری | از شیر محمد اختر صاحب تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ عمدہ۔

قیمت ۸ روپہ مکتبہ اردو لاہور۔

اس میں شبہ نہیں کہ احساس کمتری یا جذبہ معریت کو بچوں کے مستقبل کی تعمیر و تخریب میں بہت برا دخل ہے جو بچے کسی ناسازگار ماحول میں ترتیب پانے کی وجہ سے شروع میں ہی اس کا شکار ہو جاتے ہیں وہ جوان ہو کر بھی کارزار حیات میں نبرد آزما ہونے کی استعداد کھو بیٹھتے ہیں اور چونکہ آج کل کے ماں باپ غموں اس کے اسباب سے واقف نہیں ہوتے اس لئے انھیں اس کی خبر بھی نہیں ہوتی کہ ان کی اولاد کس طرح احساس کمتری کے مرض میں مبتلا ہو کر اپنی بہترین صلاحیتوں کو برباد کر رہی ہے۔ لائق مصنف نے اسی ضرورت کے پیش نظر انگریزی زبان کی چند کتابوں سے جو ”نفسیات اطفال“ اور عام فطرت انسانی کے موضوع پر لکھی گئی ہیں، مدد لیکر اس مختصر سی کتاب کو اردو میں مرتب کیا ہے جس میں احساس فروتری کی چھوٹی بڑی خصوصیات، اس کے پیدا ہونے کے اسباب و بواعث اور پھر اس کے علاج پر مفید بحث کی گئی ہے کتاب موضوع کے اعتبار سے لائق مطالعہ اور انداز بیان کی حیثیت سے دلچسپ اور عام فہم ہے۔

۱۹۲۲ء کی منتخب نظمیں | تقطیع خورد ضخامت ۸۰ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ بہتر قیمت ۲ روپہ

شائع کردہ مکتبہ اردو لاہور۔

اس مجموعہ میں ۱۹۲۲ء کی ان نظموں کا انتخاب ہے جو مختلف رسالوں میں شائع ہو چکی ہیں یہ نظمیں گنتی میں ۲۷ ہیں اور اسی میں شبہ نہیں کہ جیسا کہ جناب مرتب نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے ان نظموں کو پڑھ کر ان جدید رجحانات و شاعرانہ احساسات کا بیک وقت اندازہ ہو جاتا ہے جو مختلف اندوئی ادیبوں نے

اثرات کے ماتحت اردو شاعری میں روز بروز نمایاں ہوتے جا رہے ہیں۔ لیکن افسوس ہے کہ ادبی اعتبار سے ہم اس مجموعہ کی تمام نظموں کو سلسلہ کی بہترین نظمیں تسلیم نہیں کر سکتے۔ م۔ راشد اور میلاچی کی شاعری کو تو ہم آج تک نہیں سمجھ سکے کہ اس کو ادب کی کس صفت میں شمار کریں۔ تاہم جوش۔ روشن۔ اختر الایمان جذبی احمد ندیم قاسمی۔ اعجاز آزاد و غفران کی نظمیں ایسی ضروری ہیں کہ ان کو سلسلہ کی بہترین نہیں تو بہتر نظمیں ضرور کہا جاسکتا ہے۔

سودا | از رشید اختر صاحب ندوی تقطیع خورد و خنما صفت ۲۲۲ صفحات کتابت و طباعت اور کاغذ متوسط قیمت مجلد طائر گرد پوش خوبصورت پتہ ۱۔ اردو بک سٹال لاہور۔

رشید اختر صاحب ندوی اردو میں ناول نگاری کے میدان کے نئے رو نور ہیں۔ اس سے پہلے ان کے دو ناول شائع ہو چکے ہیں جو ہماری نظر سے نہیں گذرے۔ لیکن اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ لائق مصنف میں کامیاب ناول نگار ہونے کی تمام صلاحیتیں موجود ہیں۔ پلاٹ کی عمدگی اور خوبی کے ساتھ ان کی زبان بھی ان اسقام سے پاک ہے جو آج کل کے عام نوجوان افسانہ نگاروں میں پائے جاتے ہیں۔

اس ناول کے قصہ میں سب سے بڑی جدت یہ ہے کہ عموماً عشق کا آغاز لڑکوں سے ہوتا ہے لیکن مصنف نے اس میں یہ دکھایا ہے کہ تین لڑکیاں رشیدہ حسینہ اور حسنا جو معزز گھرانوں سے تعلق رکھتی ہیں اور انگریزی تعلیم یافتہ بھی ہیں بیک وقت ایک نوجوان مگر کیرکٹر کے مضبوط اور فاسرشت نعیم پر عاشق ہو جاتی ہیں۔ رشیدہ نعیم کی بھوپلی زاد بہن ہے اس لئے دونوں کی منگنی بھی ہو جاتی ہے۔ حسینہ نعیم کے استاد کی جو دہلی یونیورسٹی میں پروفیسر میں بہت ہی چلتی بیٹی ہے۔ اور حسنا حسینہ کی پہلی۔ ایک معزز سرکاری عہدہ دار کی اکلوتی دختر نیک اختر ہے۔ نعیم خوش اخلاقی کی وجہ سے ان دونوں لڑکیوں سے محبت کرتا اور ان کی محبت کو قدر کی نگاہوں سے دیکھتا ہے۔ چنانچہ ان کے سبھتہ وہ کشمیر بھی جاتا ہے

اور یہاں کی سرسبز و شاداب وادیاں ان کے نعماتِ محبت سے گونج اٹھتی ہیں لیکن اس کے باوجود اس کا دل رشیدہ کی محبت سے غافل نہیں ہوتا اور وہ تعلیم سے فراغت کے بعد اسی سے شادی کرنے کا عزم باجمرم رکھتا ہے۔ آخر کار ایک دن نعیم کو اچانک اپنی بہن کے خط سے اطلاع ملتی ہے کہ رشیدہ ایک حوالدار کے ساتھ گھر کا زیور وغیرہ لیکر فرار ہو گئی ہے۔ نعیم کو اس حادثہ سے اس درجہ متاثر ہوتا ہے کہ وہ دماغی توازن کمو بیش مٹتا ہے اور پاگل خانہ میں بند کر دیا جاتا ہے۔ نعیم کے پاگل ہوتے ہی اس کی عاشق زار حمینہ نعیم کے خیال کو دل سے نکال باہر کرتی ہے اور جلد ہی ایک نوجوان بشیر سے شادی کر لیتی ہے جس سے وہ پہلے سیدہ منہ بات کرنا بھی پسند نہیں کرتی تھی۔ البتہ حنا راب بھی نعیم سے اسی طرح محبت کرتی ہے اور نعیم کی اس حالت کو دیکھ کر وہ خود بھی نیم پاگل سی ہو گئی ہے اور اب اسی کا محبوب ترین مشغلہ یہ ہے کہ وزارتِ پاگل خانہ جا کر گھنٹوں اُس سے بات چیت کرتی رہتی ہے۔

اس ناول سے اندازہ ہوتا ہے کہ موجودہ اعلیٰ طبقہ کی روشن خیالی نے نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کو آزادی کے ساتھ خلا ملانے کی اجازت دیکر ہماری معاشرت کے جسم کو کس درجہ مسموم کر دیا ہے۔ ناول کا قصہ فرضی ہی لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ آج اس قصہ کا مصداق ہزاروں خاندانوں میں نہیں پایا جاسکتا۔ فنی اعتبار سے مصنف سے بعض فروگزاشتیں بھی ہو گئی ہیں جو امید ہے مشقِ تحریر کی ترقی کے ساتھ ساتھ خود اصلاح پذیر ہو جائیں گی۔

اسلام کا اقتصادی نظام

تایف مولانا محمد حفظ الرحمن صاحب سیدواری

اس کتاب میں اسلام کے پیش کیے ہوئے اصول و قوانین کی روشنی میں اس کی تشریح کی گئی ہے کہ دنیا کے تمام اقتصادیاں نظاموں میں صرف اسلام کا اقتصادی نظام ہی ایسا نظام ہے جس نے محنت و سرمایہ کا صحیح توازن قائم کر کے اعتدال کا راستہ پیدا کیا ہے۔ اس وقت اقتصادی مسئلہ تمام دنیا کی توجہ کا مرکز بنا ہوا ہے۔ سرمایہ وادی کی تباہ کاریوں سے ننگ آئی ہوئی قوموں کے سامنے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ وہ کونسا نظام جسے جو اختیار کر کے ایک انسان کو انسانوں کی طرح زندہ رہنے کا حق مل سکتا ہے۔ آپ اگر اسلام کی اقتصادی دستوں کا مکمل نقشہ دیکھنا چاہتے ہیں تو اس کتاب کو ضرور ملاحظہ فرمائیے۔ اپنے موضوع پر پہلی کتاب ہر صفحات ۲۶۴۔ قیمت جلد ۴۰ غیر جلد ۳۰

سوشلزم کی بنیادی حقیقت

مترجم سید مفتی الدین صاحب شمس الام لے

اشتراکیت کی بنیادی حقیقت اور اس کی اہم قسموں سے متعلق مشہور جرمن پروفیسر کائل ڈیل کی ائمہ تقریریں جنہیں پہلی مرتبہ اردو میں منتقل کیا گیا ہے، ان کے ساتھ سوشلزم کے حالات اور اس کی موجودہ رفتار ترقی کے متعلق مترجم کی جانب سے ایک مبسوط اور مفقائدہ مقدمہ بھی شامل ہے، کتابت طباعت کا غلظت نہایت عمدہ صفحات ۴۰۴۔ قیمت جلد ۴۰ غیر جلد ۳۰

ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کا مسئلہ

آزاد ہندوستان میں قانون شریعت کے نفاذ کی مکمل علی تشکیل پر پہلا بصیرت افروز مضمون جس میں دارالقضا کے مقاصد کی تشریح، حکم و قضا کی مالی مشکلات کے حل، تاحضیوں کے انتخابی شرائط اور ان کے تعلیمی نصاب پر نہایت مفید اور جامع بحث کی گئی ہے۔ نیز مضمون کی تمہید میں موجودہ عملوں لاکھ تمام قابل ذکر ذرات پر زبردست تنقید کی گئی ہے۔ صفحات ۴۸۔ قیمت ۳۰

مینجر ذوالصفین قروں باغ نئی دہلی

قواعد

(۱) برہان ہرگز کوئی چیز نہیں ہے۔ تاریخ کو ضرور شائع ہو جاتا ہے۔

(۲) مذہبی، علمی، تحقیقی، اخلاقی مضامین بشرطیکہ وہ علم و زبان کے معیار پر پورے اُتریں برہان میں شائع کیے جاتے ہیں۔

(۳) باوجود اہتمام کے بہت سے رسالے ڈاک خانوں میں ضائع ہو جاتے ہیں جن صاحب کے پاس رسالہ نہ پہنچے وہ زیادہ سے زیادہ ۲۰ تاریخ تک دفتر کو اطلاع دے دیں، ان کی خدمت میں رسالہ دوبارہ بلا قیمت بھیج دیا جائیگا۔ اس کے بعد شکایت قابلِ اعتنا نہیں سمجھی جائیگی۔

(۴) جواب طلب امور کے لیے اگر کالٹ یا جوابی کارڈ بھیجنا ضروری ہے۔

(۵) برہان کی صفحات کم سے کم اسی صفحہ ہمارا دور ۶۰ صفحے سالانہ ہوتی ہے۔

(۶) قیمت سالانہ پانچ روپے۔ ششماہی دو روپے۔ بارہ آنے (مع محصول ڈاک) فی پرچہ ۸

(۷) منی آرڈر روانہ کرتے وقت کوپن پر اپنا مکمل پتہ ضرور لکھیے۔

جدید برقی پریس دہلی میں طبع کرانہ کوہی محمد ادیس صاحب پرنٹر و پبلشر نے دفتر سالانہ برہان قریباً دہلی سے شائع کیا

